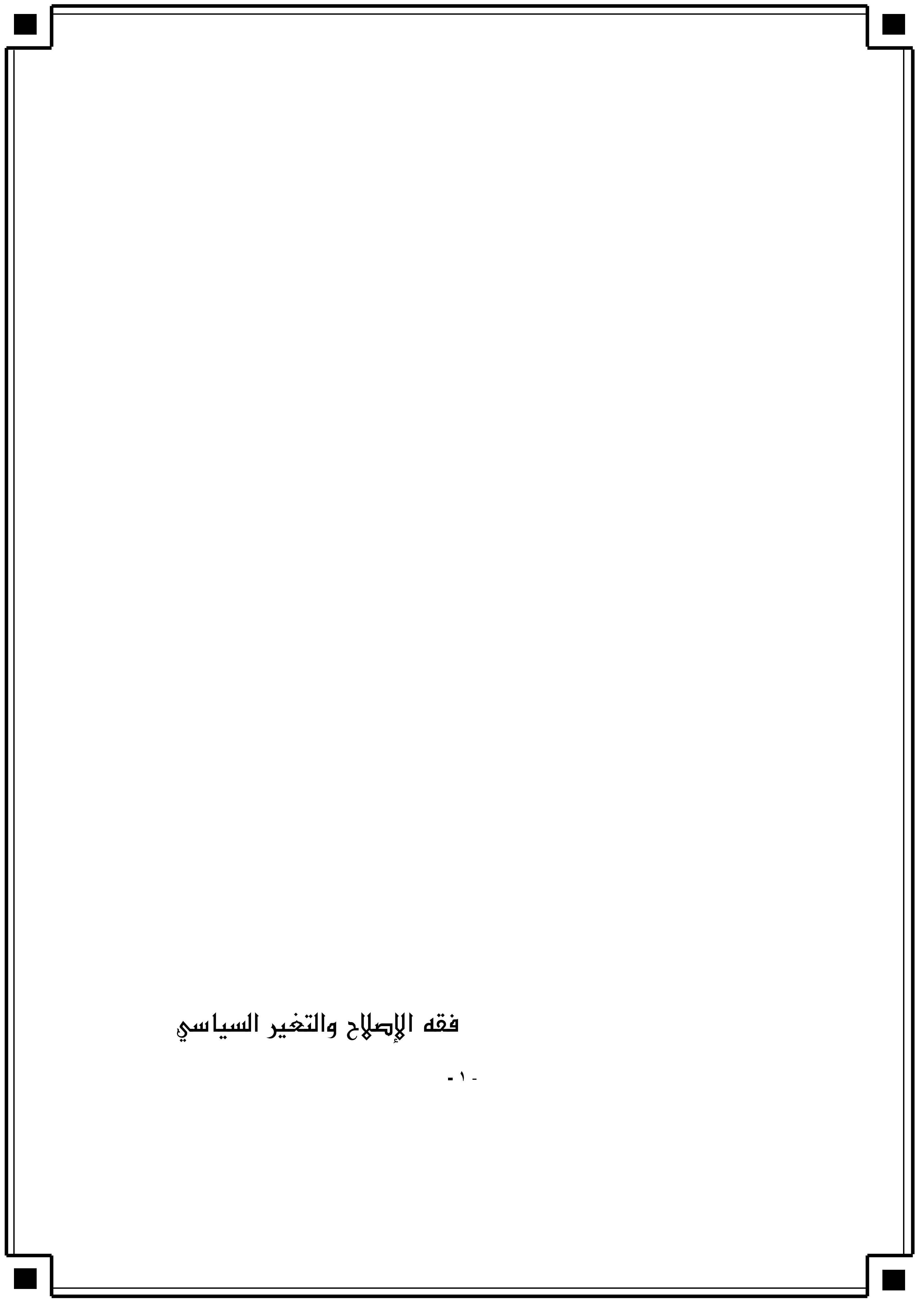


فقه الإصلاح والتغير السياسي

الطبعة الأولى

١٤٣١هـ - ٢٠١١م

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(//٢٠١٠)

.

فقه الإصلاح والتغير السياسي / ._ عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع ، ٢٠١٠.

(٤٠٠) ص

ر.أ.: (// ٢٠١٠).

الواصفات: / / / /

❖أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية

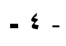
❖ يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.



فقه الإصلاح والتغير السياسي








بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

فقه الإصلاح والتغيير السياسي أطروحة دكتوراة للدكتور أديب فايز الضمور، جاءت في وقتها وزمنها، من أجل الإسهام في التأصيل الفقهي لجهود الإصلاح والتغيير السياسي في العصر الحاضر، الذي شهد غياباً أو تغييباً مقصوداً لوجود النموذج الإسلامي في الحكم وإدارة الأوضاع بشمول على مستوى الوطن العربي والإسلامي عموماً، بحيث ظهرت مشاريع أنظمة الحكم القائمة، المستوردة من فلسفات خارجية، تعمّدت إقصاء الفقه الإسلامي عن الممارسة الميدانية في قمّة السلطة والتشريع.

العالم العربي والإسلامي يشهد اليوم نقطة تحول تاريخية مهمّة، سوف تكون بداية لمرحلة جديدة كلياً، على مستوى الحكم والسلطة وفلسفة إدارة الدولة، فهناك أمل جماهيري فسيح، وأشواق عميقة لدى شعوب الأمّة العربية والإسلامية بأن تستعيد الشعوب سيادتها وسلطتها وحقها في اختيار حكوماتها، وحقها في المراقبة والمحاسبة بطريقة فاعلة وناضجة وشاملة وكاملة، والتخلص من الأنظمة الفردية الديكتاتورية المتسلطة، التي مكثت في السلطة تحكم بالحديد والنّار لمدة تزيد على نصف قرن من الزمان، بعد جهاد طويل ومضني ضد الاستعمار الغربي الظالم.

اليوم يعود العالم العربي والإسلامي لهويته، وعقيدته، وحضارته وثقافته، من أجل صياغة تجربة عصرية مميزة، تجمع بين الأصالة والمعاصرة، تكون أرضية صالحة لإيجاد نمط جديد من الدولة الحديثة التي تستمد السلطة من الشعب، وتصوغ رؤيتها للحكم من خلال تراثها الغني والاستفادة من التجربة البشرية المعاصرة الممتدة على ساحة الكرة الأرضية.

نحن نود من أبناء الأمّة العربية والإسلامية، خاصة أولئك المتخصصين في الفقه الإسلامي، أن ينخرطوا في البحث العلمي المنتج القادر على صياغة وجه المرحلة القادمة

ونسج صورتها العملية الواقعية النموذجية التي تقوم على أركان الحرية والعدالـة وتحـرر الإرادة الشعبية والمشاركة الجماهيرية في السلطة والحكم، على نحوٍ حـديث متطـور يـوفر للأمّة الرخاء والأمن والاستقرار والتقدم والتحضر، ضـمن إطـار قيمـي رفيـع المسـتوى مستمد من الوحي والعقل والتجربة على نحوٍ موضوعيّ علميّ فريد.

أرجو أن يكون هذا الكتاب، إحدى التجارب الناجحة في تناول عمليـة الإصـلاح بأصول فقهية علمية صحيحة، تسهم في إرساء منهجية علمية كفـؤة قـادرة علـى معالجـة الأوضاع القائمة بطريقة علمية، تستند إلى الأدلّة القويـة المقنعـة، القـادرة علـى اسـتلهام التجربة السابقة في إطار نهضوي حداثي متطور.

لقد أخذ مركز الأمّة للدراسات والأبحاث على عاتقه تشجيع الباحثين والدارسـين على خوض غمار تطوير الواقع الموجـود مـن خـلال الدراسـات العلميـة والموضـوعية الخاضعة للتقويم والمنهجية العلمية الصارمة، من أجـل التوصـل إلى ايجـاد حالـة علميـة ناهضة تستند للبحث العلمي الرصين، تسهم في رفع شأن الأمّة العربية والإسلامية على صعيد البحث العلمي التطبيقي الذي يؤدي إلى تطوير النماذج القائمة من خلال التزاوج بين العلم والعمل.

والله نسأل أن يجعل عملنا كلّه خالصاً لوجهه الكريم، وأن يشكّل إسهاماً علميـاً في رفد المشروع الحضاري النهضوي العربي الإسلامي الأصيل القادر على إعادة بناء الأمـة وفقاً لأعلى مقاييس التحضر العالمي.

د. رحيّل غرايبة

مدير مركز الأمة للدراسات والأبحاث

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، ﷺ.

أما بعد

يقول ابن القيم: «ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب ومعلم الخير وهادي القلوب، أن يلهمه الصواب ويفتح له طريق السداد، ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة،... فان ظفر بذلك أخبر به، وإن اشتبه عليه بادر إلى التوبة والاستغفار والإكثار من ذكر الله، فإن العلم نور الله يقذفه في قلب عبده، والهوى والمعصية رياح عاصفة تطفئ ذلك النور أو تكاد»[1].

تعرض في مقدمة هذه الدراسة الموسومة بفقه الإصلاح والتغيير السياسي مشكلة الدراسة، وأهدافها ومبرراتها، وبعضا من الدراسات السابقة، ومنهجية البحث في هذه الدراسة وأهميتها، وتتناول أيضا خطة البحث.

- مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن مجموعة من الأسئلة تتلخص فيما يأتي:

- هل يوجد في الفقه الإسلامي فقه يتعلق بالإصلاح والتغيير السياسي؟
- هل هناك قواعد وضوابط في الفقه الإسلامي تضبط عملية الإصلاح والتغيير؟

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص١٧٢ .

- ما حكم بعض الوسائل المعاصرة المستخدمة في عملية الإصلاح والتغيير السياسي؟

أهداف الدراسة ومبرراتها:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان موقف الفقه الإسلامي من مجموعة قضايا مهمة منها:

- التأصيل الفقهي لمفهوم ووسائل الإصلاح والتغيير السياسي.
- تأصيل حركة وعملية الإصلاح والتغيير السياسي.
- تضييق دائرة الخلاف بين العاملين للإسلام في مجال الإصلاح والتغيير السياسي، وذلك من خلال الاتفاق على قواعد ومرجعيات في فقه وفهم الإصلاح والتغيير السياسي، مع تفهم الاختلاف في الفهم والاستنباط وتوجيه الاستدلال.

الدراسات السابقة:

بعد الاستقراء والمتابعة للدراسات السابقة لم أعثر على دراسة علمية تناولت الموضوع واستوعبته كدراسة موضوعية علمية، وقد اتجهت الدراسات السابقة في تناول مفردات الموضوع اتجاهات مختلفة على النحو التالي:

- أبو فارس، محمد عبد القادر، المشاركة في الوزارة في الأنظمة الجاهلية، ١٩٩١م.
- الأشقر، عمر سليمان، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، دار النفائس عمان، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- أبو بصير، عبد المنعم مصطفى حليمة، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، المركز الدولي للدراسات الإسلامية لندن، ط٢،١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م.
- أحمد، معاوية، فقه التدرُّج في التشريع الإسلامي فهماً وتطبيقاً، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، العدد التاسع، ٢٠٠٤م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، فقه الواقع.

- بوعود، أحمد، فقه الواقع أصول وضوابط، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف قطر، ط١، ٢٠٠٠م .
- البيانوني، محمد أبو الفتح، القواعد الشرعية ودورها في ترشيد العمل الإسلامي، كتاب الأمة الثاني والثمانون، مركز البحوث والدراسات في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر.
- الزحيلي، محمد مصطفى، التدرج في التطبيق والتشريع في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى،١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م، طبعة خاصة باللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت.
- الصاوي، صلاح، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، المنتدى الإسلامي، الرياض.
- القرضاوي، يوسف، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مكتبة وهبة القاهرة، ط٤، ١٩٩٢م.

وهذه الدراسات تناولت مسائل جزئية استقلت ببحثها، ولم تبحث فقه الإصلاح والتغيير السياسي كموضوع متكامل، فتناولت هذه الدراسة الموضوع تعريفا وتأصيلا، ثم ذكرت قواعده ووسائله.

أهمية الدراسة:

الإصلاح والتغيير وظيفة من وظائف الأنبياء العظيمة، وحاجة بشرية لتطورها ورقيها وخاصة في بعدها السياسي، وقد سلك في بحثها بعض المسلمين مسالك عدة، فالبعض توسط كما هو شأن هذا الدين، وآخر أفرط وغالى فسفك الدماء المحرمة واستباح البلاد والعباد... وآخر قد فرط وقصر فاعتزل وترك واجبا شرعيا، من هنا تأتي أهمية هذه الدراسة، ويمكن إجمال أهمية هذه الدراسة في أنها:

أولا: تناولت مسألة عامة يراد بيان موقف الشرع منها، فهي من الدين لأنها من التكاليف.

ثانيا: تناولت قضية معاصرة، كان لابد من تناولها بالبحث والدراسة.

ثالثا: القضية على درجة من الخطورة استهلكت الكثير من الجهود والأوقات والأموال بل وحتى الأنفس على مدار تاريخ المسلمين .

رابعا: ترشيد عمل الدعاة والمصلحين في حركتهم من أجل الإصلاح والتغيير السياسي.

خامسا: هذه الدراسة جاءت تعزيزا للوسطية والاعتدال وترشيدا للصحوة والعمل من أجل الإسلام.

منهجية البحث:

- **المنهج النصي:** حيث اعتمد نص القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة وأبين وجه الدلالة من النص.
- **منهج الاستقراء والبحث**: حيث قمت باستقراء وبحث المسائل المتعلقة بفقه الإصلاح والتغيير السياسي المختلفة، ثم الرجوع إلى المصادر وتوثيق الآراء والأقوال.
- **المنهج التحليلي:** تحليل النصوص والمفاهيم والأدلة، ومناقشتها، وفق أسس مناهج البحث العلمي الموضوعي.
- **الاستنباط والترجيح:** استنباط الرأي الراجح في المسائل الخلافية.

. خطّة البحث:

وقد جاءت هذه الدراسة في ثلاثة فصول وخاتمة على النحو الآتي:

الفصل الأول: وعنونت له بـ (تعريف فقه الإصلاح والتغيير السياسي ومشروعيته) وتناولت في المطلب الأول منه تعريف فقه الإصلاح والتغيير السياسي، لغة واصطلاحا باعتباره مركباً إضافياً، فعرفت الفقه ثم الإصلاح ثم التغيير ثم السياسة، ومن ثم خلصت لتعريف فقه الإصلاح والتغيير

السياسي باعتباره علماً، ثم بينت العلاقة بين مصطلحي الفقه والتغـير.
وفي المطلب الثاني ذكرت الألفاظ ذات الصلة بالإصـلاح والتغـيير، ثـم تناولت المبحث الثاني فقسمته لمطلبين الأول تناولت فيه مشروعية هذا الفقه من خلال دلالات استخدام مصطلحاته في الكتـاب والسـنة، ثـم تناولت موقف الفقه من العمل بالسياسة.

أما الفصل الثاني: فافتتحته بالحديث عن الحاجة لفقه الإصلاح والتغيير السياسي، ثم تناولت قواعد فقه الإصلاح والتغيير كفقـه المقاصـد وفقـه الأولويـات والموازنات وفقه الواقع مـع ذكـر الأمثلـة التطبيقيـة الـتي بنـى العلمـاء اجتهاداتهم فيها على هذه القواعد، فعرفت كل واحد لغة واصـطلاحا، ثم ذكرت الأدلة على حجيتها، ثم ذكرت في المطلب الثاني لكل واحدة منها الأمثلة التطبيقيـة الـتي ذكرهـا العلمـاء قاصـدا مـن هـذه الأمثلـة استظهار اعتبار العلماء لهذه القواعد في اجتهاداتهم.

أما الفصل الثالث: فقـد تنـاول وسـيلتين مـن وسـائل الإصـلاح والتغـيير السياسـي المعاصرة، وسيلة البرلمانات، ووسيلة الـوزارات المعاصـرة، مبينـا سـبب اختيار هاتين الوسيلتين، ثم بحث المسـألتين مـن خـلال تعريفهمـا لغـة واصطلاحا، ثم ذكر أقوال وأدلة العلماء والباحثين فيهما ومناقشتها، ثم ترجيح القول الذي ظهر للباحث قوة دليله واستدلاله.

ثم ختمت الدراسة بأهم النتائج والتوصيات التي خلصت إليها.

نسأل الله تعالى أن يلهمنا الصواب ويفتح علينا طريق السداد، ويدلنا علـى حكمـه الذي شرعه لعباده، ونرجـو أن تلـبي هـذه الدراسـة الموسـومة بفقـه الإصـلاح والتغـيير السياسي حاجة طلاب العلم في الفقه والفكر والدعوة والجهاد، مستفيدا بمن سبق علمـا وعملا، أو خبرة وتجربة، مستعينا بالله راجيا الأجر من الكريم، آملا التوفيق والسداد.

وأرجو أن يكون هذا العمل خالصا لوجهـه الكـريم، وأن يُـرزق بـالقبول عنـد الله

تعالى، ثم عند الناس، وأن ينتفع به المسلمون، معتذرا عما فيه من قصور أوتقصير، شاكرا لكل ملاحظة خالصة، والله ولي التوفيق.

وصل اللهم وسلم على إمام المرسلين وآله وصحبه الطيبين الطاهرين

الفصل الأول

الإصلاح والتغيير السياسي ومشروعيته

وفيه مبحثان

الأول : تعريف فقه الإصلاح والتغيير السياسي والألفاظ ذات الصلة.

الثاني: مشروعية فقه الإصلاح والتغيير السياسي .

المبحث الأول

تعريف فقه الإصلاح والتغيير السياسي
والألفاظ ذات الصلة

وفيه مطلبان

المطلب الأول: تعريف فقه الإصلاح والتغيير السياسي.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المطلب الأول

تعريف فقه الإصلاح والتغيير السياسي

سأتناول في هذا المطلب تعريف فقه الإصلاح والتغيير السياسي في اللغة والإصطلاح كالآتي:

أ- الفقه لغة واصطلاحا:

الفقه في اللغة:

يقول ابن منظور في تعريفه للفقه بأنه: «العلم بالشيء والفهمُ له... وقد جَعَله العُرْفُ خاصّاً بعلم الشريعة شَرَّفَها الله تعالى وتَخْصيصاً بعلم الفروع منها... قال الله عز وجل: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ أي ليَكونوا عُلَماء به»[1] .

ويقول السبكي: «في معنى الفقه بحسب اللغة ثلاثة أقوال:

أحدها مطلق الفهم، والثاني فهم الأشياء الدقيقة، والثالث فهم غرض المتكلم من كلامه»[2].

الفقه في الاصطلاح:

عرف العلماء الفقه بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم (٦٣٠-٧١١ هـ=١٢٣٢-١٣١١ م)، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط٣، ١٩٩٤م، ج ١٣ ص ٥٢٢ .

(٢) السبكي، علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦)، الإبهاج، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٤ هـ، ج ١ ص ٢٨ .

التفصيلية»[1].

ب- الإصلاح لغة واصطلاحا:

الإصلاح في اللغة:

قال ابن فارس: «الصاد واللام والحاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على خِلاف الفَساد»[2]. **ويقول ابن منظور:** «والإِصلاح نقيض الإِفساد...والاسْتِصْلاح نقيض الإستفساد، وأَصْلَح الشيءَ بعد فساده أَقامه، وأَصْلَحَ الدابة أَحسن إِليها فَصَلَحَتْ... وصَلاحٌ من أَسماء مكة شرفها الله تعالى»[3].

لقد عرف ابن منظور الإصلاح من وجهين الأول عرفه بنقيضه، والثاني عرفه بذاته لذا كان لابد أن نقف على هذين الوجهين كالآتي:

أولا: تعريف الإصلاح بنقيضه وكما قيل «وبضدها تتميز الأشياء».

يقول ابن منظور: الفسادُ نقيض الصلاح[4]. ونجده هنا يعرف الشيء بنقيضه أيضا، وعرفته الموسوعة الفقهية بأنه: خُرُوجُ الشَّيْءِ عَنْ الاِعْتِدَال، قَلِيلاً كَانَ الْخُرُوجُ أَوْ كَثِيرًا، يُقَال: فَسَدَ اللَّحْمُ: أَنْتَنَ، وَفَسَدَتِ الأْمُورُ: اضْطَرَبَتْ، وَفَسَدَ الْعَقْدُ: بَطَل[5].

أما الإفساد فيقول ابن عاشور هو: فعل ما به الفساد، والهمزة فيه للجَعْل أي جعل الأشياء فاسدة في الأرض... وكذلك يقال أفسد إذا عمَد إلى شيء صالح فأزالَ

(١) السبكي، الإبهاج ج ١ ص ٢٨. والإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن (٧٠٤ – ٧٧٢ هـ)، التمهيد، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، ص٥٠. زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة السادسة ١٩٩٨م، ص ٨ .

(٢) ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكَرِيّا، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السَّلام محمد هَارُون، اتحاد الكتاب العرب الطبعة: ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢م، ج ٣ ص ٣٠٣ .

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢ ص ٥١٦.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ٣ ص ٣٣٥ .

(٥) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٣٢، ص ١١٧.

صلاحه[1].

إذن الإفساد نقيض الإصلاح، والهمزة فيه للجعل، وهو إخراج الشيء عن الاعتدال بإزالة صلاحه.

الثاني: تعريفه بذاته **قال ابن منظور**: «وأَصْلَح الشيءَ بعد فساده أَقامه، وأَصْلَحَ الدابة أَحسن إِليها فَصَلَحَتْ»[2]. فهو يعرف الإصلاح بالإقامة ولكي نخرج بتعريف غني لابد من أن نستثمر أكبر قدر ممكن من المعاني وعليه لابد أن نقف على معنى الإقامة، يقول ابن منظور الآتي:

«وقامَ الشيءُ واسْتقامَ اعْتدَل واستوى... أَقمْتُ الشيء وقَوَّمْته فَقامَ بمعنى اسْتقام قال والاسْتِقامة اعتدال الشيء واسْتِواؤه... وقَوّمَ دَرْأَه أَزال عِوَجَه... وكذلك أَقامَه... تَسْويةُ الصفّ من إقامة الصلاة أي من تمامها وكمالها» [3].

إذن فمن معاني الإصلاح الايجابية: إقامة الشيء حتى يكون معتدلا ومستويا، والسلبية بدفع العوج أو الفساد إن كان متوقعا، أو إزالته إن كان واقعا، وغايته تحصيل تمام الشيء وكماله، وعليه يمكن القول بأن الإصلاح لغة هو:

إقامة الشيء باعتداله واستوائه أو دفع الفساد وإزالته عنه لتحصيل كماله.

الإصلاح اصطلاحا:

لقد عرف الإصلاح بعدة تعريفات ومنها:

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر (١٢٩٦- ١٣٩٣هـ = ١٨٧٩- ١٩٧٣م)، التحرير والتنوير، الطبعة التونسية دار سحنون للنشر والتوزيع تونس، ١٩٩٧م، ج ١ ص١٢٠ .

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢ ص ٥١٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢ ص ٤٩٦.

- **قال الإمام الطبري:** «الإصلاحَ هو ما ينبغي فِعله مما فعلهُ منفعةٌ»[1]. وهذا التعريف عام غير جامع إذ إن إزالة و دفع الفساد من الإصلاح إلا إذا اعتبرنا ذلك من عموم المنفعة، ولكن لم يشر لهذا المعنى هنا. وأشار بالمنفعة وهي قد تكون مادية أو معنوية وهذا معنى مطلوب.

- **وقال السرخسي في المبسوط:** «والإصلاح يكون بعد تمكن»[2]. وهذا ليس تعريفا للإصلاح بقدر ما هو شرط إيجاد الإصلاح واقعا .

- **وقال صاحب التبيان في تفسير غريب القرآن:** «الإصلاح: التغيير إلى استقامة الحال»[3]. وهذا من أقرب التعريفات لمعنى الإصلاح مع أن التغيير قد يكون إلى ما هو خير فهو مطلوب، وقد يكون ممنوعا بالتحول عن الطاعة إلى المعصية، لذا قيده باستقامة الحال حتى يكون في دائرة المطلوب، ولكن لا أريد أن أعرف الإصلاح بالتغيير لأنني سأتناول في تعريف فقه الإصلاح والتغيير السياسي مسألة الفرق بين مفهوم الإصلاح ومفهوم التغيير، وأيضا موضوعنا فقه الإصلاح والتغيير، ولا نريد أن نعرف أحدهما بالآخر. بالإضافة إلى أن التغيير يختلف من وجه آخر، لأن التغيير فيه معنى استبدال الذات أي تغييرها، وليس الإصلاح كذلك لأن الإصلاح تبقى الذات وتتغير الأحوال أو الصفات.

- **وقال المناوي في فيض القدير:** (وصلح) بفتح اللام وتضم (عليه أمر الدنيا والآخرة) أي استقام وانتظم والصلاح ضد الفساد وأصلح أتى بالصلاح وهو الخير

---

(١) الطبري، أبو جعفر (٢٢٤-٣١٠هـ، ٨٣٩ - ٩٢٣م)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ج ١ - ص٧٥ .

(٢) السَّرْخَسيّ، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل (؟ -٤٨٣هـ)، المبسوط في شرح الكافي، ج٦، ص١٩.

(٣) شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، التبيان في تفسير غريب القرآن، دار الصحابة للتراث بطنطا – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، تحقيق: د. فتحي أنور الدابولي، ص ٥٨.

والصواب»[1]. وهذا التعريف غير جامع لأنه ذكر الصورة الإيجابية للإصلاح، ولم يذكر الصورة السلبية بإزالة الفساد إن كان واقعا، ودفعه إن كان متوقعا وهو من الإصلاح.

- **وقال السعدي:** «والإصلاح هو أن تسعى في إصلاح عقائد الناس وأخلاقهم. وجميع أحوالهم، بحيث تكون على غاية ما يمكن من الصلاح، وأيضا يشمل إصلاح الأمور الدينية، والأمور الدنيوية، وإصلاح الأفراد والجماعات، وضد هذا الفساد»[2]. وهذا تعريف للإصلاح بالإصلاح أو بغايته ونتيجته أو بالنقيض وهو الفساد، وهذا تعريف قاصر في بيان المقصود من الإصلاح وإن كان فيه ذكر مجالاته وصوره ونقيضه.

- **وفي القاموس الفقهي:** «أصلح في عمله، أو أمره: أتى بما هو صالح نافع»[3].... وهذا التعريف غير جامع، لأنه ذكر الوجه الإيجابي للإصلاح ولم يذكر الوجه السلبي بإزالة الفساد ودفعه وهو من الإصلاح .

من المعاني التي خرجنا بها:

- أصلح فعل متعد غير لازم.
- عرف الإصلاح بنقيضه وهو الإفساد، وهذا فرض علينا التعرف على هذا النقيض.
- يطلق الإصلاح على ما هو مادّيٌّ، وعلى ما هو معنويٌّ.
- الإصلاح فيه معان عدة منها الجعل، والتغير، لذا لا بد لوجوده من التمكن لإحداث هذا الجعل أو التغيير.
- وللإصلاح وجهان: وجه إيجابي ومن معانيه: الاعتدال والاستواء والانتظام

---

(١) المناوي، محمد عبد الرؤوف (٩٥٢ - ١٠٣١هـ = ١٥٤٥ - ١٦٢٢م)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ج ٢ ص١٥١.

(٢) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى١٤٢٠هـ -٢٠٠٠ م، ص٩٤٢ .

(٣) سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، دار الفكر.دمشق- سورية، ط٢، ١٩٨٨م، ص ٢١٤- ٢١٥.

والإحسان ... ووجه سلبي ومن معانيه: دفع العوج والفساد إن كان متوقعا، وإزالته إن كان واقعا.

وبالنظر في هذه التعريفات والمعاني التي خرجنا بها وخاصة المصلحة (باعتبارها وصفا) بمفهومها العام والمقصود بها المنفعة مادية أو معنوية، وبما أن الإصلاح إقامة[(١)] مصلحة أو تكميلها أجد أن أفضل ما يمكن أن نعرف به الإصلاح اصطلاحا ليكون جامعا لكل أفراده مانعا غيره من الدخول فيه يمكن القول بأنه: **جلب المنافع وتكميلها ودفع المفاسد وتقليلها.**

ج - التغيير لغة واصطلاحا:

التغيير في اللغة.

قال ابن فارس: «(غير) الغين والياء والراء أصلان صحيحان، يدلُّ أحدُهما على صلاحٍ وإصلاحٍ ومنفعة، والآخر على اختلافِ شيئين» [(٢)].

وقال ابن منظور: «تغيَّر الشيءُ عن حاله تحوّل وغَيَّرَه حَوَّله وبدّله[(٣)] كأنه جعله غير ما كان»[(٤)].

وقال صاحب دستور العلماء: «التغيير: من باب التفعيل إحداث شيء لم يكن قبله.

التغير: من باب التفعل انتقال الشيء من حالة إلى حالة أخرى»[(٥)].

وقال الراغب في مفرداته[(١)]: التغيير يقال على وجهين:

---

(١) والإقامة سبق أن ذكرت صورها كالإتيان وتحقيق وإيجاد وما ينبغي ... وهنا لابد أن نفرق بين الإصلاح بإيجاده واقعا وبين السعي للإصلاح وهو محاولة إيجاده واقعا .

(٢) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٦ ص٢٠.

(٣) استخدام بدله هنا ليس بمعنى تبديل العين وإنما تغيير حال لذا نلاحظ ابن منظور يقول (كأنه جعله غير ما كان) فأنت تلاحظ ابن منظور يتحدث عن نفس العين لا عن عين مستبدلة .

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ٥ ص ٣٤ .

(٥) القاضي، دستور العلماء، ج١ص ٢٢٤.

«**أحدهما**: لتغيير صورة الشيء دون ذاته. يقال: غيرت داري: إذا بنيتها بناء غير الذي كان.

والثاني: لتبديله بغيره. نحو: غيرت غلامي ودابتي: إذا أبدلتهما بغيرهما. نحو: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[2]. بالأنفس ولم يقل أنفسهم، وما بالأنفس هي التصورات والأخلاق والصفات فالمطلوب استبدال هذه التصورات والأخلاق والصفات بأخرى فالتغيير طرأ على التصورات والصفات المتعلقة بهذه الأنفس.

لقد ذكر أهل اللغة للتغير معنيين، الأول: التغُّير أي التحول من حال إلى حال، وهذا يدل على بقاء عين الشيء ولكن طرأ تغيُّر على حال الشيء، فالذات باقية ليست مستبدلة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَأٓمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[3] أي يحدثون في خلق الله تغييرا، فالخلق باق وإن طرأ عليه تغييرا. والمعنى الثاني: التبديل بمعنى استبدال عين أو ذات بأخرى .

التغيير في الاصطلاح.

والمعنى الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي، وعليه يمكننا القول بأن التغيير هو: **إحداث أمر في شيء لم يكن قبله بدله أو حوله من حاله إلى حال الاستقامة كأنه**

---

(١) الراغب، أبو القاسم الأصفهاني(ت ٥٠٢ هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم دمشق، ج٢ ص ١٦٨.

(٢) سورة الرعد آية ١١ .

(٣) النساء آية ١١٩، قال ابن عاشور في تفسير ذلك بأنه: تعريض بما كانت تفعله أهل الجاهلية من تغيير خلق الله لدواع سخيفة، فمن ذلك ما يرجع إلى شرائع الأصنام مثل فقء عين الحامي، وهو البعير الذي حَمى ظهرَه من الركوب لكثرة ما أنْسَل، ويسيّب للطواغِيت. ومنه ما يرجع إلى أغراض ذميمة كالوشْم إذ أرادوا به التزيّن، وهو تشويه، وكذلك وسم الوجوه بالنار . التحرير والتنوير – (ج ٤ / ص ٣٨)

جعله غير ما كان .

د- العلاقة بين الإصلاح والتغيير.

بالنظر إلى العلاقة بين الإصلاح والتغيير نصل للنتيجة الآتية:

أولا: عرفنا الإصلاح **بأنه** جلب المنافع وتكميلها ودفع المفاسد وتقليلها.

وعرفنا التغيير بأنه: **إحداث** أمر في شيء لم يكن قبله بدله أو حوله من حاله إلى حال الاستقامة كأنه جعله غير ما كان.

ثانيا: المصطلحان قريبان من بعضهما، ولكن نلحظ أن التغيير هو أكثر أثرا في الشيء حتى كأن التغيير جعل الشيء غير ما كان عليه، هذا معنى التغيير بمعنى التحول في صورة الشيء، وأما المعنى الآخر للتغيير فهو التبديل فهو يختلف عن الإصلاح إذا الإصلاح يشترط فيه بقاء العين أو الذات كما في الصورة الأولى للتغيير.

ثالثا: يطلق مصطلح الإصلاح في فقه الحركات الإسلامية على ما تقوم به من أدوار في مجتمعاتها، من خلال الدخول في مؤسسات المجتمع المدني، السياسية، والمهنية، والاجتماعية، والاقتصادية... واستثمارها كوسائل للإصلاح. أما التغيير فهو بمعنى الاستبدال لأنظمة الحكم، القائمة بأنظمة أخرى جديدة، وعدم الدخول فيما أفرزته هذه الأنظمة من مؤسسات.

هـــ - تعريف السياسة الشرعية.

سأتناول تعريف السياسة في اللغة، ثم تعريف السياسة الشرعية في الفقه أي في الاصطلاح على النحو الآتي:

- تعريف السياسة في اللغة:

تأتي بمعنى الإدارة والتدبير قال ابن منظور: «ساس الأمر سياسة: قام به... السياسة: القيام على الشيء بما يصلحه، السياسة فعل السائس... والوالي يسوس

رعيته»[1].

تأتي بمعنى الأمر والنهي: وسست الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها، وسُوِّس الرجل: إذا مُلِّك أمرهم، والسُّوس: الرياسة، يقال: ساسوهم سوساً، وإذا رأَّسوه قيل: سوَّسوه وأساسوه[2].

وتأتي بمعنى الخلق والأدب، قال صاحب البحر الرائق: «قال المقريزي في الخطط: والسوس الطبع، والخلق يقال الفصاحة من سوسه، والكرم من سوسه أي من طبعه فهذا أصل وضع السياسة في اللغة ثم رسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب، والمصالح وانتظام الأموال»[3].

– أما معنى السياسة في الاصطلاح:

وردت تعاريف عدة للسياسة نذكر منها ما يلي:

١) قال النسفي: «السّياسة حياطة الرّعيّة بما يصلحها لطفا وعنفا»[4] .

٢) وقال الغزالي: «والسياسة في استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة »[5].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص١٠٨.

(٢) انظرالزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٤ ص١٦٩. و ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص١٠٨.

(٣) ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير (ت ٩٢٠هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق احمد عزو عناية الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ج ١٢ ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٤) نجم الدين بن حفص النسفي (٥٣٧هـ)، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، دار القلم بيروت – لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - (ج ١ ص ٣٤١) .

(٥) الغزالي، أبو حامد(٤٥٠-٥٠٥ هـ-١٠٥٨-١١١١م)،إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت، ج١ ص ١٣.

٣) قَالَ ابْنُ عَقِيلٍ[١]: «السِّيَاسَةُ مَا كَانَ فِعْلًا يَكُونُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إلَى الصَّلَاحِ، وَأَبْعَدَ عَنْ الْفَسَادِ»[٢].

٤) قال صاحب البحر الرائق في السياسة: «قال المقريزي في الخطط: القانون الموضوع لرعاية الآداب، والمصالح وانتظام الأموال»[٣].

٥) ويستخلص ابن نجيم تعريف السياسة عن علماء من الحنفية فيقول:«وظاهر كلامهم هاهنا أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي»[٤].

٦) قال ابن عابدين: «السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة... قلت: وهذا تعريف للسياسة العامة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية»[٥].

٧) قال البجيرمي في السياسة الشرعية: «هِيَ إصْلَاحُ أُمُورِ الرَّعِيَّةِ، وَتَدْبِيرِ أُمُورِهِمْ»[٦].

٨) وقد عرف ابن خلدون الخلافة بمعنى السياسة فقال: «هي حمل الكافة على مقتضى

---

(١) يقول القرضاوي: الإمام الحنبلي أبو الوفا ابن عقيل (ت٥١٣هـ)، الذي قال عنه ابن تيمية: كان من أذكياء العالم. وكل الذين درسوا ابن عقيل يعلمون أنه رجل بالغ الذكاء، موسوعي المعرفة، حُرُّ التفكير. الدين والسياسة، بحث قدم للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، ٢٠٠٦م . ص ٢٤.

(٢) ابن قيم الجوزية (٦٩١– ٧٥١ هـ)، الطرق الحكمية مطبعة المدني القاهرة، تحقيق محمد جميل، ص ١٧.

(٣) ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق، ج ١٢ ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٤) زين بن إبراهيم بن محمد (٩٢٦ – ٩٧٠ هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة بيروت، ج ٥ ص ١١ .

(٥) ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار، دار الفكر بيروت، ط٢، ١٣٨٦هـ، ج٤ ص ١٥.

(٦) البجيرمي، سليمان بن عمر، حاشية البجيرمي على المنهج، المكتبة الإسلامية ديار بكر تركيا، ج٢ ص ١٧٨ .

النظر الشرعي»[1].

٩) وقال ابن الأزرق: «سياسة الرعية وهي تنحصر في جملتين: تأسيس ما يقوم عليه بناؤها، واقتضاء ما يتم به مقصودها، وهو أخذ الرعية بالحقوق الواجبة عليها للسلطان» [2].

١٠) وعرفها عبد الوهاب خلاف بأنها: «تدبير شؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين»[3].

١١) وعرفها الدكتور يوسف القرضاوي بأنها: «سياسة الأمة بأحكام الشرع»[4] .

١٢) وعرفها محمد فتحي الدريني بأنها: «تعهد الأمر بما يصلحه»[5].

١٣) وعرفها محمد نعيم ياسين بأنها: «تدبير الإمام بنفسه أو بنيابة عنه شؤون الرعية المشتركة على مقتضى المقاصد الشرعية»[6].

---

(١) ابن خلدون (٧٣٢ – ٨٠٨ هـ = ١٣٣٢ – ١٤٠٦ م)، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، ص ١٩١.

(٢) ابن الأزرق، أبو عبدالله محمد بن علي بن الأزرق الأندلسي(ت٨٩٦هـ) بدائع السلك في طبائع الملك، عن موقع الوراق رابط البحث http://www.alwarraq.com، وموقع المكتبة الشاملة، ج ١ص ١٥١.

(٣) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة ١٩٩٣م، ص١٧، عن كتاب السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم الجوزية، جميلة عبد القادر الرفاعي، دار الفرقان عمان، ٢٠٠٤م، ص٧٨ .

(٤) القرضاوي، يوسف، شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان و، المكتب الإسلامي الطبعة الثانية، ص ٢٤.

(٥) الدريني، محمد فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٨م، ص١٦٥ .

(٦) محمد نعيم ياسين، محاضرات في مادة السياسة الشرعية لسنة ٩٢ – ١٩٩٣، عن كتاب السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم الجوزية، جميلة عبد القادر الرفاعي، دار الفرقان عمان، ٢٠٠٤م، ص ٧٤.

١٤) وعرفها الألباني بأنها: «رعايةُ شؤونِ الأمَّة»[١].

١٥) وعرفها محمد قلجي بأنها: «رعاية شؤون الأمة بالداخل والخارج وفق الشريعة الإسلامية»[٢].

١٦) وعرفها الدكتور محيي الدين قاسم: «إن السياسة -في الفكر الإسلامي- هي حركة بما يوافق الشرع، أو هي حركة في إطار توافق القواعد الحاكمة للوجود -السنن- في المجتمع الإنساني»[٣].

١٧) وعرفتها جميلة عبد القادر الرفاعي: «أحكام وإجراءات شرعية من مسؤول شرعا تدبر بها شؤون الأمة في مختلف مجالات الحياة سواء ورد في ذلك نص أم لم يرد، محققة المصلحة الموافقة لروح الشرع»[٤] .

قراءة في التعريفات

١. جاء معنى السياسة بمفهومها العام بمعنى تدبير شؤون العامة لما يحقق مصالحهم في العاجل والآجل .

٢. أن السياسة في نظر علمائنا لا بد أن تكون مندرجة تحت أصول الشريعة العامة، وقواعدها الكلية، وموافقة لمقاصدها المعتبرة. ولا يشترط ورود دليل جزئي من نص أو إجماع بخصوصها، لذا قال ابن عابدين مبينا أن من شروطها: «أنها داخلة

---

(١) الألباني، محمد ناصر الدين، فقه الواقع، موقع عادل السيد www.adelelsayd.com/fatwa11.html

(٢) محمد قلعجي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس بيروت - لبنان الطبعة الثانية: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م ج ١ص ٢٥٢.

(٣) د. محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، بحث منشور على موقع □□□.□□□□□□□□□□□.□□□ . □□□□□□□□□.□□□□□□□.□□□□□□.□□□.

(٤) الرفاعي، جميلة عبد القادر، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، دار الفرقان عمان، ٢٠٠٤م، ص٨٨.

تحت قواعد الشرع وإن لم ينص عليها بخصوصها»[1]. وقال ابن عقيل: «فَإِنْ أَرَدْت بِقَوْلِك»: إلَّا مَا وَافَقَ الشَّرْعَ «أَيْ لَمْ يُخَالِفْ مَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ: فَصَحِيحٌ. وَإِنْ أَرَدْت: لَا سِيَاسَةَ إلَّا مَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ: فَغَلَطٌ، وَتَغْلِيطٌ لِلصَّحَابَةِ»[2].

٣. السياسة جزء لا يتجزأ من الإسلام، ولا فرق في الإسلام بين السياسة والدين.

٤. من ثمار هذه السياسة تحقيق مصلحة أو دفع مضرة يقول ابن تيمية: «قصة يوسف في العلم بالسياسة والتدبير لتحصل منفعة المطلوب... علم بما يدفع المضرة عن الدنيا و يجلب منفعتها»[3].

٥. السياسة نوعان: سياسة شرعية وسياسة وضعية، يقول ابن خلدون: «فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الأخرة. وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط... ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء»[4].

٦. إن السياسة الشرعية والتأليف فيها مر بمرحلة يمكن أن نطلق عليها مرحلة التمكين حينما كان يقوم بها الإمام أو من ينوب عنه، وكان ممن ألف وكتب في هذا الفقه من مارس هذا الدور كالماوردي وغيره أو ممن عاصر تطبيقها كالجويني وابن تيمية وأغلب المتقدمين، والمرحلة الثانية في فقه السياسة الشرعية فهي مرحلة غياب الدولة الإسلامية التي تنفذ أحكام الإسلام في حياة الأمة، حيث

---

(١) ابن عابدين، حاشية رد المحتار ج ٤ ص ١٧٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ١٧.

(٣) ابن تيمِيَّة، تقي الدين (٦٦١-٧٢٨هـ، ١٢٦٣-١٣٢٨م)، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز – عامر الجزار، دار الوفاء، ط٣، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م، ج ١٤ ص ٤٩٣ .

(٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ١٩٠.

غاب لفترة التأليف والكتابة في هذا الباب من الفقه، إلى أن بدأت الحركة من أجل إعادة الحكم الإسلامي حيث بدأ يولد من جديد فقها سياسيا شرعيا يؤصل ويؤسس لمسألة إعادة تطبيق الشريعة الإسلامية في الحكم وباقي مناحي الحياة، فبدأت تنتشر المؤلفات والأبحاث في السياسة الشرعية لأنه وكما يقول سيد قطب: «إن الفقه الإسلامي وليد الحركة الإسلامية... الحركة بهذا الدين هي التي أنشأت ذلك الفقه، والحركة بهذا الدين هي التي حققت نموه... من أجل ذلك كان الفقهاء متفقهين في الدين، يجيء فقههم للدين من تحركهم به»[1].

٧. مر مصطلح السياسة بمراحل متعددة[2] حيث كان يقصد به في بادئ الأمر حكم الحاكم، وخاصة حكمه فيما لا نص فيه في باب التعزير، ثم تطور فشمل حكم القاضي في كثير من صور القضاء ثم توسع فشمل كل من ينيبه الإمام كالمحتسب وغيره، ثم عم موضوعا واختصاصا، أما موضوعا فتوسع وتجاوز التعزير ليشمل السياسة الخارجية والدولية... وحكم إيجاد الإمام أو الخليفة ونتج عنه شروط الإمام ونظام الحكم في الجانب النظري، وتطبيق ذلك الحكم، أو الصبر...، وحكم ما يستلزمه التطبيق من وسائل وإمكانات، أما اختصاصا فقد كانت السياسة مقتصرة على ما يراه الحاكم ويفعلة، فتوسعت لتشمل الحاكم والمعارضة ومؤسسات المجتمع المدني البرلمانية أو الحزبية، ولتشمل العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والعلاقة تكون من طرفين بعد أن كانت من طرف واحد،

---

(١) قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق بيروت، ط١٥، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، ج ٣ ص ١٧٣٥.

(٢) يقول صاحب حاشية رد المحتار: فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير. حاشية رد المحتار ج٤ ص ١٧٨. ثم نرى الغزالي يدخل في ذلك الوعاظ فيقول: والرابعة الوعاظ وحكمهم على بواطن العوام فقط. إحياء علوم الدين، ج ١ ص ١٣. ثم يقول ابن عابدين في تعريف السياسة: السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة... قلت: وهذا تعريف للسياسة العامة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية، حاشية رد المحتار ج ٤ ص ١٧٨.

وعليه تكون السياسة من الطرفين، ثم توسعت لتكون حركة بما يوافق الشرع[1].

٨. السياسة بالشرع (السياسة الشرعية) حكمها الوجوب، وبغياب القائم بها (الحاكم بالشرع) والذي حكم وجوده واجب شرعي، وبما أن ذلك غير متحقق ينتقل الحكم من الفرض الكفائي لفرض عيني، يقول الأستاذ سعيد حوى ـ رحمه الله ـ:«وما دام حكم الإسلام غير قائم الآن، ففرض على كل مسلم فرضا عينيا العمل من أجل اقامته، وإذا كانت الفوضى لا تقيم حكماً، فالنظام فريضة، وإذا كانت الفرقة لا تقيم حكما، فوحدة المسلمين فريضة... وهذا كله يطلق عليه اسم العمل السياسي»[2].

٩. استعمل مصطلح السياسة الشرعية بمعنى الأحكام الشرعية.

ومن خلال القراءة السابقة في التعريفات والملاحظات يمكن القول بأن السياسة الشرعية هي: **تدبير شؤون الأمة على مقتضى مقاصد الشريعة.**

-أهمية السياسة في الإصلاح والتغيير.

ومما يدل على أهمية الأمر تأليف ابن تيمية كتابا في السياسة سماه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية[3]، ادراكا منه لدورها في عملية الإصلاح بكافة صوره، وهذا من مقاصد الإصلاح والتغيير السياسي في الإسلام.

ويقول الغزالي: «فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخَلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طُرُق سياسة الخَلق وضبطهم، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا. ولعَمْرِي إنه متعلّق أيضا بالدِّين، لكن لا بنفسه، بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدِّين إلا بالدنيا. **والمُلك**

---

(١) انظر محيي الدين، السياسة الشرعية، بحث منشور على موقع □□.□□□□□□□□□□□□.□□□. .

(٢) حوى، سعيد، جند الله ثقافة وأخلاقاً، دار الكتب العلمية بيروت، ط٢، بدون تاريخ، ص ٣٩٧ .

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، دار المعرفة بيروت .

والدِّين توأمان، فالدِّين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتم المُلك والضبط إلا بالسلطان، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه»[1] .

وكما قال ابن عقيل: «السِّيَاسَةُ مَا كَانَ فِعْلًا يَكُونُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ، وَأَبْعَدَ عَنْ الْفَسَادِ»[2] . وأن يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد من أهم مقاصد الإصلاح والتغيير السياسي.

- ضوابط العمل بالسياسة الشرعية .

لابد هنا أن نشير لبعض الضوابط التي وضعها العلماء لضبط مفهوم السياسة الشرعية والعمل بها، وهذه الضوابط أيضا هي من جانب آخر دليلٌ على مشروعية وشرعية هذه السياسة ومنها:

(١) أن تكون مندرجة تحت كليات ومقاصد الشريعة: يقول ابن فرحون: «التوسعة بها على الحكام لا تخالف دليل مشروعيتها، بل هو شاهد لها بالاعتبار على أوضح دلالة. وبينها القرافي من وجوه، يكفي منها اثنان: أحدهما: أن الفساد المنتشر بعد العصر الأول موجب لاختلاف الحكم، لكن بحيث لا يخرج عن الشرع بالكلية دفعاً للضرر والفساد»[3].

(٢) عدم التوسع: قال ابن فرحون: «والتوسع فيه يفتح أبواب المظالم، ويوجب سفك الدماء وأخذ الأموال بغير حق»[4]. وقال ابن القيم: «وأفرطت طائفة أخرى

---

(١) انظر الغزالي، الإحياء، ج١ص١٧.

(٢) ابن قيم الجوزية (٦٩١– ٧٥١ هـ)، الطرق الحكمية مطبعة المدني القاهرة، تحقيق محمد جميل، ص ١٧.

(٣) ابن الأزرق، بدائع السلك، ج ١ ص ٦١، وانظر ابن فرحون ن، تبصرة الحكام، ج ٤ ص ٢٥٥ .

(٤) ابن فرحون ن، تبصرة الحكام، ج ٤ ص ٢٥٥ .

قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله»[1].

(٣) النهي عن التفريط: والتفريط والتضييق في السياسة الشرعية له محاذير منها:

أ – الحرج والتضييق: قال ابن فرحون:«وإهمالها يضيع الحقوق،ويعطل الحدود، ويجرئ أهل الفساد... وهو رد لنصوص الشريعة، وتغليظ للخلفاء الراشدين، ولا يفرط في التعويل عليها توهمه، أن الشريعة منها قاصرة عن رعاية الخلق، فيجنى على الشريعة، ويرميها بالنقص، وهو تعالى يقول: «**اليوم أكملت لكم دينكم**»[2] وفي الحديث: «تركت فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي[3]» . قال أيضا: وهو جهل وغلط فاحش...»[4].

ب– فتح المجال لهوى الحكام ليضعوا ما يرونه مناسبا، مما يحقق مصالحهم الخاصة على حساب مصالح الأمة، من سياسات تتناسب ورغباتهم، محتجين بأن الشريعة لا يوجد فيها أحكام سياسية تلبي الحاجات المستجدة .

فالسياسة الشرعية هي وسط بين الأمرين لا إفراط ولا تفريط:

فالوسط هو العدل لا غلو ولا تقصير، لأن من خصائص الشريعة أنها متوازنة والسياسة الشرعية من الشريعة، قال ابن فرحون كما جاء في بدائع السلك: «إن اعتبارها

---

[1] ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص ١٧ .

(٢) سورة المائدة آية ٣ .

(٣) روى مسلم الحديث بلفظ «تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ كِتَابَ اللَّهِ» مسلم، الجامع الصحيح، ج٤ ص٣٩ .

(٤) ابن فرحون، تبصرة الحكام ج٤ ص ٢٥٥. وانظر ابن الأزرق، بدائع السلك، ج ١ ص ٦١. وقال ابن القيم: «فرط فيه طائفة: فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرَّؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها. وسدوا على نفوسهم طُرُقا صحيحة من طُرُق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعا: أنها حق مطابق للواقع، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولَعَمْرُ الله! إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نَفَتْ ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم. والذي أوجب ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر». ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص١٧.

على التوسط اتقاء لمحذوري الإهمال والتوسع هو الحق، فلا يهدر جانب الالتفات إليها، ظناً لأنها منافية للقواعد الشرعية، فينكر ما شهد له الشرع منها بالاعتبار»[1].

وبعد الوقوف على تعريف الفقه والإصلاح والتغيير والسياسة الشرعية يمكن استخلاص تعريف لفقه الإصلاح والتغيير السياسي بأنه: **العلم بالأحكام والقواعد الشرعية المتعلقة بإصلاح وتغيير الحكم** .

(١) ابن الأزرق، بدائع السلك، ج١ ص٦١ . وانظر ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج ٤ ص ٢٥٥ .

المطلب الثاني

الألفاظ ذات الصلة

من المصطلحات ذات الصلة التجديد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

التجديـد

ومعناه في اللغة:

يقول ابن فارس: «يقال جَدَدت الشيءَ جَدّاً، وهو مجدودٌ وجَديد، أي مقطوع ... وقولهم ثوبٌ جديد، وهو من هذا، كأنَّ ناسِجَه قَطَعه الآن. هذا هو الأصل، ثم سمِّي كلُّ شيءٍ لم تأْتِ عليه الأيَّام جديداً؛ ولذلك يسمَّى اللَّيلُ والنهارُ الجديدَينِ والأجَدّين؛ لأن كلَّ واحدٍ منهما إذا جاءَ فهو جديد»[1].

وبمعنى السليم الصالح المتين القوي عند ابن منظور: «والشيءُ يجِدُّ بالكسر صار جديداً وهو نقيض الخَلَق»[2]، وفي المصباح المنير: «فهو (جَدِيدٌ) وهو خلاف القديم»[3]، وجاء في معجم لغة الفقهاء أن التجديد بمعنى: «إعادة الشيء بعد فترة، ومنه: تجديد الوضوء»[4].

فهذه أبرز المعاني اللغوية للجديد عند أهل اللغة .

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارِس بن زكَرِيّا، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السَّلام محمد هَارُون، اتحاد الكتاب العرب الطبعة: ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢م، ج١ ص٣٦٤ – ٣٦٧ .

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج٣ ص١٠٧ .

(٣) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية – بيروت ج ١ ص٩٢ .

(٤) محمد قلعجي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م، ج١ص١٢١ .

أما معناه في الاصطلاح:

لقد استخدم مصطلح التجديد عند العلماء والدعاة وقصدوا به تجديد الدين ويمكن أن نعرف هذا المصطلح بأنه: **إعادة فهم الدين فهما صحيحا كما كان عليه سلف الأمة، وبعثه في حياتها روحا وتطبيقا** .

ومنه في السنة النبوية :

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ:«إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»[1].

المقصود بالتجديد تجديد الدين، وانظر كيف نسب الدين للأمة وليس لله تعالى، وهذا يدل على أن هذا الدين هو كسب هذه الأمة أي دينها الذي تدين به، فالتجديد واقع على تدين الأمة لا على دين الله تعالى لأن دين الله محفوظ، يقول الدكتور القرضاوي: «فليس معنى التجديد إخراج طبعة جديدة من الإسلام (مزيدة ومنقحة!) ... التجديد الحق يعني العودة إلى (الإسلام الأول) قبل أن تشوبه بدع المبتدعين، وتضييقات المتشددين، وتحريفات الغالين، وانتحالات المبطلين، وتأويلات الجاهلين، وعدوى التشويه التي أصابت الملل والنحل من قبل»[2] . وعليه فإن هذا التجديد هو نوع من الإصلاح والتغيير في الأمة وليس تبديلا لدينها كما تلاحظ .

---

(١) الطبراني، أبو القاسم (٢٦٠-٣٦٠هـ،٨٧٣-٩٧١م)، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم الموصل، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، ط٢، ١٤٠٤ – ١٩٨٣م، ج ١٩ ص ٤٦٧ . قال السيوطي: أخرجه البيهقي في المعرفة، ج١ص٢٠٨، رقم ٤٢٢) عن أبى هريرة ﷺ ... قال المناوى (٢/ ٢٨٢): قال الزين العراقى وغيره: سنده صحيح. السُّيوطي، جلال الدين (٨٤٩ – ٩١١ هـ، ١٤٤٥ – ١٥٠٥م). جمع الجوامع أو الجامع الكبير للسيوطي ج ١ ص ٨٨٣٤ .

(٢) القرضاوي، يوسف، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، دار الصحوة القاهرة، ط١، ١٩٨٨م، ص٤٥. وعرفها في ص٤٣ بأنها: النعايشة للعصر، والمواكبة للتطور، والتحرر من إسار الجمود والتقليد .

- وقال رسول الله ﷺ: «إن الإيمان ليخلق (أي يبلى) في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم»[1].

- قال رسول الله ﷺ: «جددوا إيمانكم»، قيل: «يا رسول الله ! كيف نجدد إيماننا؟» قال: «أكثروا من قول لا إله إلا الله»[2].

المقصود بالتجديد هنا تجديد الإيمان، وقد أخبر الرسولﷺ أن الإيمان (يخلق) أي يضعف وهذا يتفق مع قول أهل السنة إن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وأخبر أيضا عن وسيلة العلاج، وأخبر الرسول ﷺ عن وسيلتين من وسائل تجديد الإيمان، الأولى: الدعاء (فاسألوا الله) والثانية: جاءت في الحديث الآخر (أكثروا من قول لا إله إلا الله).

وهذا الفهم الصحيح للدين والبعث له من جديد في حياة الأمة روحا وتطبيقا، ما هو في الحقيقة إلا نموذج من نماذج الإصلاح والتغيير في حياة الأمة بل يمكن القول بأن التجديد والإصلاح والتغيير معانٍ متقاربة بحقائقها ومقاصدها ووسائلها.

أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ومعناه في اللغـة:

قال ابن منظور: «الأَمْرُ معروف نقيض النَّهْيِ»[3]. وقال الفيومي: و(الأَمْرُ) بمعنى

---

(١) الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري (٣٢١ – ٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، دار الكتب العلمية بيروت، تحقيق مصطفى عبد القادر، الطبعة الأولى ١٩٩٠م، ج ٢ ص ٤٥، قال الحاكم ورواته مصريون ثقات، وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير وإسناده حسن.، الهيثمي، علي بن أبي بكر (ت٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ، ج١ ص٥٢ .

(٢) الحاكم، المستدرك، ج ٢ ص ٤٥، قال الحاكم وإسناده جيد وثقه ابن حبان. وقال الهيثمي: رواه أحمد وإسناده جيد وفيه سمير بن نهار وثقه ابن حبان، مجمع الزوائد ج١ ص ٥٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب ج ٤ ص ٢٦ .

الطلب»[1].

وقال: «النَّهْيُ خلاف الأَمر نَهاه يَنْهاه نَهْياً فانْتَهى وتناهى كَفَّ»[2]، وقال الفيومي: «و(نَهَى) الله تعالى أي حرم»[3]

وقال ابن منظور: «والمُنْكَرُ من الأَمر خلاف المعروف... وكلُّ ما قبحه الشرع وحَرَّمَهُ وكرهه فهو مُنْكَرٌ ...والجمع مَناكِيرُ »[4] .

أما معناه في الاصطلاح:

قال ابن حجر: «وقال ابن أبي جمرة: يطلق اسم المعروف على ما عرف بأدلة الشرع أنه من أعمال البر، سواء جرت به العادة أم لا»[5].

وقال ابن حجر الهيثمي: «**المراد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الأمر بواجب الشرع، والنهي عن محرماته** »[6]، وهذا التعريف جامع مانع .

ومنه قول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[7].

ولا أريد التوقف كثيرا هنا، وذلك لأن ما يتطلبه الحديث في هذا الموضع هو التثبت من أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو من المصطلحات ذات العلاقة بفقه الإصلاح

---

(١) الفيومي، المصباح المنير ج ١ ص ٢١ .

(٢) ابن منظور، لسان العرب ج ١٥ص ٣ .

(٣) الفيومي، المصباح المنير ج ٢ ص ٦٢٩ .

(٤) ابن مظور، لسان العرب ج ٥ ص ٢٣٢ .

(٥) ابن حجر، أحمد بن علي (٧٧٣ – ٨٥٢ هـ) فتح الباري، دار المعرفة بيروت ١٣٧٩هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج١٠ص ٤٤٨ .

(٦) الهيتمي، أحمد بن محمد المكي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، كتاب الجهاد، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الفكر، ج ٢، ص ٢٧٨ .

(٧) سورة آل عمران آية ١٠٤.

والتغيير السياسي، وهذه العلاقة واضحة كما رأينا من تعريف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو من أهم وسائل الإصلاح والتغيير السياسي.

المبحث الثاني

مشروعية فقه الإصلاح والتغيير السياسي

وفيه مطلبان

الأول: الإصلاح والتغيير في القرآن الكريم.

الثاني: الإصلاح والتغيير في السنة الشريفة.

المطلب الأول

الإصلاح والتغيير في القرآن الكريم

هذا المطلب المقصود منه الوقوف على استخدام مصطلح الإصلاح والتغيير في القرآن الكريم ما أمكن، علما أن القرآن الكريم كتاب مصلح لكل زمان ومكان.

والمراد من الوقوف على هذا المصطلح في الكتاب هو الوقوف على وجوه استخدام القرآن الكريم له، وملاحظة الصيغ المستخدمة، ودلالات الاستخدام في سياقات القرآن الكريم.

وسأتناول أولاً موضوع الإصلاح في القرآن الكريم، ووجوه استخدام هذا المصطلح كما سيأتي مع ذكر أهم دلالات هذا الاستخدام، ثم أتناول موضوع التغيير في القرآن الكريم باختصار وذلك لأن القرآن الكريم استخدم هذا المصطلح في ثلاثة مواضع كما سيأتي .

أولا: الإصلاح في القرآن الكريم

مصطلح الإصلاح في القرآن الكريم مصطلح أخذ دورا محوريا، باعتبار أن قضية

الإصلاح قضية رئيسة، بل عد الإصلاح من الأصول في رسالات الأنبياء الإصلاحية[1]، وأيضا يأخذ الإصلاح وجوها متعددة منها: الإصلاح الاجتماعي والإصلاح السياسي والإصلاح الإقتصادي... وكما يأخذ نماذج متنوعة: فقد قام به الأنبياء والدعاة، وله أساليب متنوعة: كالترغيب والترهيب، ووسائل ناجعة: من معجزات وآيات وحجج وبراهين وبينات...وكلمات ومواقف وقدوات، ووظف توظيفا دقيقا لتكون دلالات المصطلح متوافقة مع السياق لتفضي إلى مقصد دقيق يتعلق بالأنموذج الإصلاحي القرآني في ذلك الموضع من النص القرآني الكريم .

لذا سأتناول هذا المصطلح من خلال النصوص القرآنية التي تعرضت له ونستخلص منه ما يوفقنا الله تعالى الوقوف على بعض المقاصد التي وظف فيها هذا المصطلح.

استخدم مصطلح الإصلاح بمعنى الإصلاح العام، واستخدم أيضا في الحديث عن السنن، واستخدم في مجال الإصلاح العقدي والفكري، والسياسي، والاجتماعي ... والقرآن الكريم قد استوعب أغلب هذه الصور كما سيأتي بحثه.

أ - الإصلاح بالمعنى العام.

ونقصد باستخدام لفظ الإصلاح في القرآن الكريم بالمعنى العام أي عموم الإصلاح، وكل إصلاح، فمن ذلك قوله تعالى:

﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ **إِصْلَاحِهَا** وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[2].

---

(١) كقول شعيب لقومه مبينا طبيعة دعوته ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ سورة هود آية ٨٨. والإصلاح هنا يشمل معنى التغيير لأن الإصلاح أعم في وجه من الوجوه كما سيأتي في مبحث العلاقة بين الإصلاح والتغيير.

(٢) سورة الأعراف آية ٥٦ .

وجه الدلالة: هذا النص عام لكل إفساد أو إصلاح مهما تعددت صوره وتنوعت إشكاله (في الأرض).

يقول الرازي: «فقوله ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ﴾ منع عن إدخال ماهية الإفساد في الوجود، والمنع من إدخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع أنواعه وأصنافه»[1] .

- بيَّن النص القرآني أن الأرض قد هُيئت وجرى عليها عمل وهذا ما يفيده معنى ﴿إِصۡلَٰحِهَا﴾. وأن الصلاح والإصلاح مقصد للشارع من خلق الأرض. يقول صاحب التحرير والتنوير: «وقولهم: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا﴾[2] دليل على أنهم علموا أن مراد الله من خلق الأرض هو صلاحها وانتظام أمرها وإلا لما كان للاستفهام المشوب بالتعجب موقع وهم علموا مراد الله ذلك من تلقيهم عنه سبحانه أو من مقتضى حقيقة الخلافة أو من قرائن أحوال الاعتناء بخلق الأرض وما عليها على نظم تقتضي إرادة بقائها إلى أمد»[3].

ومما يدل على عموم الإصلاح أيضا قوله تعالى:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُونَ (١١) أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡمُفۡسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشۡعُرُونَ﴾[4].

وجه الدلالة: الإصلاح والإفساد في هذا النص عام أي أن الحديث عن مناهج عقدية اجتماعية سياسية... لأن (مصلحون ومفسدون) مطلقة غير مقيدة وإن قصد بها

---

(١) الرَّازي، فخر الدين (٥٤٤-٦٠٦هـ،١١٥٠-١٢١٠م)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، ج٧ ص ١٤٦.

(٢) سورة البقرة آية ٣٠ .

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١ ص ٢١٢.

(٤) سورة البقرة آية ١٠ – ١٣.

المنافقون أصالة.

- **يقول الإمام الطبري:** «إن قولَ الله تبارك اسمه ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾، نزلت في المنافقين الذين كانوا على عَهد رسول الله ﷺ، وإن كان معنيًّا بها كُلُّ من كان بمثل صفتهم من المنافقين بعدَهم إلى يوم القيامة»[1]. وإطلاق الإفساد هنا دلالة على عظيم خطر فعل أولئك المنافقين .

ومما يدل على عموم الإصلاح أيضا قصة إفساد الرهط التسعة من قوم ثمود كما في قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ **يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ** ﴾[2].

وجه الدلالة: الإفساد والإصلاح عام مطلق لعموم قوله تعالى: ﴿يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾.

والتوصيف فيه استنكار لشناعة الفعل وهو تمحض فعل هؤلاء بالإفساد الذي لا يشوبه إصلاح ولو في بعض الأحيان، وهو يصور حالة التمادي بالإفساد والاستمرار فيه دون توقف أو مانع ذاتي أو مانع خارجي مؤثر.

ومما يدل على عموم الإصلاح أيضا قصة النبي شعيب عليه السلام مع قومه كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا ۚ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا **الْإِصْلَاحَ** مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾[3].

وجه الدلالة: الإصلاح في هذه الآية قصد به الإصلاح العام العقدي والاجتماعي

---

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١ص ٢٨٩.

(٢) سورة النمل آية ٤٥ – ٥٣.

(٣) سورة هود آية ٨٨.

والاقتصادي... وإن جاء في سياق الآية الحديث عن المكيال و الميزان، والذي يؤيد ذلك أن كلمة (الإصلاح) جاءت مطلقة عامة ودعوته لقومة بادئا بإصلاح العقيدة، وناهيا عن مطلق الإفساد قال الله ﷻ: ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ ... وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾ بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴾[1].

وجه الدلالة: الإصلاح في هذه الآية قصد به الإصلاح العام، لأن النهي عن مطلق الفساد أمر ودعوة إلى مطلق الإصلاح.

ب - الإصلاح في دائرة سنن الله في عقاب الأمم الفاسدة

قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُو۟لُوا۟ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ ۗ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَآ أُتْرِفُوا۟ فِيهِ وَكَانُوا۟ مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾[2].

وجه الدلالة : هذا النص يتناول سنة من سنن الله تعالى في عقاب الأمم، ومن سنة الله منع العقاب أو الهلاك إذا كان في الأمة من يقوم بوظيفة الإصلاح، والإصلاح السياسي جزء من هذا الإصلاح العام.

يقول ابن كثير: «أخبر تعالى أنه لم يهلك قرية إلا وهي ظالمة لنفسها، ولم يأت قرية مُصلِحة بأسه وعذابه قط حتى يكونوا هم الظالمين»[3].

وعن أبي بكر الصديق ﷺ أنه قال: يا أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآيـة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا

---

(١) سورة هود آية ٨٤ - ٨٦.

(٢) سورة هود آية ١١٧.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤ ص٣٦١ .

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا ظالما فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه»[1].

وجه الدلالة: أن من سنن الله تعالى عقاب الأمم التي لا تأخذ على يد الظالم، وأن الأخذ على يده بمنعه من الظلم مانع من العقاب، وما الإصلاح السياسي إلا هذا، فوجوده كفيل بمنع وقوع العقاب أو الهلاك.

ج – الإصلاح العقدي والفكري.

استخدم مصطلح الإصلاح في القرآن الكريم في تناول مسألة العقيدة والفكر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُوْلَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ **وَأَصْلَحُواْ** وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2].

وجه الدلالة: أن المقصود بالإصلاح هنا الإصلاح العقدي، وهو يتناول إصلاح غير المؤمنين، أي إصلاح الذين يكتمون الكتاب من أهل الكتاب (اليهود والنصارى). فالذي يكتم ما أنزل الله الإصلاح المطلوب منه هو بيان ما أنزل الله تعالىومن الإصلاح العقدي أو الفكري قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ **وَأَصْلَحُواْ** وَٱعْتَصَمُواْ بِٱللَّهِ وَأَخْلَصُواْ دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ

---

(١) قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح. الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي، ج٧ ص٥٧.

(٢) سورة البقرة آية ١٥٩–١٦٠. قال الطبري: «يعني بقوله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾، علماءَ اليهود وأحبارَها، وعلماءَ النصارى، لكتمانهم الناسَ أمرَ محمد ﷺ، وتركهم اتباعه وهم يجدونه مكتوبًا عندهم في التوراة والإنجيل». الطبري، جامع البيان، ج٣ ص ٢٤٩ .

﴿مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَسَوْفَ يُؤْتِ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[1].

وجه الدلالة: أن المقصود بالإصلاح هنا الإصلاح العقدي، وهو يتناول إصلاح غير المؤمنين، أي إصلاح إصلاح المنافقين الذين يظهرون مالا يكتمون ويعتقدون. فالذي يكتم خلاف ما يظهر فالإصلاح المطلوب أن يبطن ويعتقد ما يظهر.

عندها يتحقق هذا العمل الإصلاحي واقعا يقبله الله تعالى، لذا كان هذا الأمر في هذه الصور شرطا من شروط توبة هذه الأصناف.

د – الإصلاح النفسي أو الروحي.

إصلاح النفس أو الروح، وقبول العمل وتأييده من الله تعالى هو مما تناوله القرآن الكريم أيضا كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿١﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴿٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْبَٰطِلَ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَٰلَهُمْ ﴿٣﴾ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَا۟ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٤﴾ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾[2].

وجه الدلالة: موضوع هذا الإصلاح هو (البال) وهو في تسمية عصرنا الحاضر إصلاح للفكر والنفس والروح .

---

(١) سورة النساء آية ١٤٥ – ١٤٦ .

(٢) سورة محمد آية ١ – ٥.

يقول صاحب تفسير البحر المحيط في قوله سبحانه وتعالى: ﴿كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾: «أي حالهم، قاله قتادة؛ وشأنهم، قاله مجاهد؛ وأمرهم، قاله ابن عباس. وحقيقة لفظ البال أنها بمعنى الفكر، والموضع الذي فيه نظر الإنسان وهو القلب. فإذا صلح ذلك، فقد صلحت حاله، فكأن اللفظ مشير إلى صلاح عقيدتهم، وغير ذلك من الحال تابع»[1].

ويشير الإمام الرازي لأمر هو أن صلاح البال ثمرة العمل الصالح فيقول: «قوله ﴿كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [2] إشارة إلى ما يثيب على الإيمان، وقوله: ﴿وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾[3] إشارة إلى ما يثيب على العمل الصالح»[4] .

هـــ - إصلاح العمل وقبوله وتأييده

ومما ورد أيضا أن الإصلاح ثمرة للتقوى والعمل الصالح قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [5] .

وجه الدلالة: قبول العمل وتأييده وتسديده، يقوم على تقوى الله تعالى، لذا قرن الله تعالى بين التقوى واصلاح العمل .

ويقابله قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[6].

وجه الدلالة: فالله لا يثيب ولا يؤيد ولا يسدد العمل الفاسد المقابل للعمل

(١) أبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠ ص ٦٤.
(٢) سورة محمد آية ١ .
(٣) سورة محمد آية ١ .
(٤) الرَّازي، مفاتيح الغيب، ج ١٤ص ٧٤ .
(٥) سورة الأحزاب آية ٧٠ – ٧١ .
(٦) سورة يونس آية ٨١ .

الصالح.

وهذه الآيات جاءت في سياق المواجهة والتدافع بين موسى وفرعون وسحرته، يقول الألوسي: «والمراد بعدم إصلاح ذلك عدم إثباته أو عدم تقويته بالتأييد الإلهي لا عدم جعل الفاسد صالحاً لظهور أن ذلك مما لا يكون أي أنه سبحانه لا يثبت عمل المفسدين ولا يديمه بل يزيله ويمحقه أو لا يقويه ولا يؤيده بل يظهر بطلانه ويجعله معلوماً»(1).

و - الإصلاح السياسي

ويتمثل الإصلاح السياسي في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ **فَأَصْلِحُوا۟** بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ **فَأَصْلِحُوا۟** بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ (٩) إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ **فَأَصْلِحُوا۟** بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾(2).

وجه الدلالة: أن الإصلاح في هذا النص إصلاح سياسي وإصلاح اجتماعي، لأمرين:

الأول: أن هذا النص يتسع بمدلوله فيشمل الخلاف السياسي وغيره، وقد تبلغ ذروة الخلاف السياسي الاقتتال بين المختلفين، فتكون نصا في هذا الخلاف.

الثاني: إذا أخذنا بالاعتبار تنزيل هذا النص على التاريخ الإسلامي، وخصوصا الصدر الأول لهذه الأمة كما في الحديث الشريف عن أبي بكرة قال: رأيت رسول الله

(1) الالوسي، أبو الثناء شهاب الدين (١٢١٧-١٢٧٠هـ، ١٨٠٢-١٨٥٤م) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ٨ ص٨٤.

(2) سورة الحجرات آية ٩ – ١٠ .

ﷺ على المنبر، والحسن بن علي إلى جنبه، وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول:«إن ابني هذا سيد ولعل الله أن **يصلح** به بين فئتين عظيمتين من المسلمين»[1].

ووجه الدلالة من الحديث الشريف: أن الإصلاح الذي تم على يد الحسن بن علي رضي الله عنهما ما هو إلا اصلاح سياسي بين فئتين عظيمتين من المسلمين، وعليه يصح تنزيل النص القرآني اوارد في سورة الحجرات على تلك الواقعة السياسية .

والنص القرآني في سورة الحجرات غني بدلالاته على أوقات وظروف وقواعد الإصلاح السياسي ومنها:

- اختيار الأوقات والظروف المقتضية للأمر بالإصلاح سعيا وواقعا، ومنه الصلح عند حدوث الاقتتال قال الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ **فَأَصْلِحُوا۟** بَيْنَهُمَا﴾.

وجه الدلالة: عند الاقتتال التكليف هو إيجاد الصلح واقعا محققا، وعدم الاكتفاء بالسعي للصلح بين المقتتلين، ﴿**فَأَصْلِحُوا۟** بَيْنَهُمَا﴾ بمعنى الوقف الفوري للاقتتال.

- دل النص على قاعدة من قواعد اللإصلاح وهي قيامه على العدل، فعند وجود بغي طائفة على أخرى قال الله تعالى: ﴿فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾.

وجه الدلالة: عند وجود البغي لا يكتفي التكليف بإيجاد الإصلاح واقعا، بمعنى الوقف الفوري للقتال وحسب، فلابد من رفع هذا البغي بالفيء إلى أمر الله .

لأن الشارع أراد إصلاحا دائما لا مؤقتا سرعان ما تثيره الفتن، ولهذا الأمر الدقيق نلحظ عدم اقتران العدل بالإصلاح في الأمر بالإصلاح الأول كما في قوله تعالى:

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ – ١٩٨٧، ج ٢ ص ٩٦٢ .

﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ﴾ واقتران العدل في الأمر بالإصلاح الثاني في قوله تعالى: ﴿فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾. وذلك بسبب وجود البغي في الحالة الثانية وعدمه في الأولى.

- إيجاد الإصلاح يعد مطلبا مستعجلا، ولذلك كان التأكيد ثلاث مرات في آيتين متتاليتين بقوله ﴿فَأَصْلِحُواْ﴾ ودلالة حرف الفاء هنا لعدم التراخي في إيقاع الإصلاح.

ز - الإصلاح الاجتماعي.

ومن وجوه الإصلاح التي تناولها القرآن الكريم الإصلاح الإجتماعي كما في قوله تعالى: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾[1].

وجه الدلالة: ﴿إِصْلَٰحٍ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۚ﴾ هو اصلاح علاقات المجتمع بعضه مع بعض، أي اصلاح اجتماعي.

يقول الألوسي في روح المعاني[2]: «وخص الصدقة والإصلاح بين الناس بالذكر من بين ما شمله هذا العام إيذاناً بالاعتناء بهما لما في الأول: من بذل المال الذي هو شقيق الروح وما في الثاني: من إزالة فساد ذات البين وهي الحالقة للدين كما في الخبر»[3].

---

(١) سورة النساء آية ١١٧ .

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ٤ ص ٢٢٧ .

(٣) عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة قالوا بلى قال صلاح ذات البين فإن فساد ذات البين هي الحالقة» . قال أبو عيسى هذا حديث صحيح ويروى عن النبي ﷺ: «هي الحالقة لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين». قال الشيخ الألباني: صحيح. الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، دار إحياء التراث

ومما ورد أيضا في الإصلاح الإجتماعي قوله تعالى:﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ **وَأَصْلِحُوا۟** ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

وجه الدلالة: الإصلاح المشار إليه في هذا النص القرآني إصلاح اجتماعي، لتعلقه بقضية مجتمعية وهي العلاقات بين أفراد المجتمع، والدعوة لإيجاد علاقات تقوم على الإيمان و التقوى، وتُتَعهد بين أفراد المجتمع بالإصلاح والتقويم.

قال القرطبي في معنى: «ذات البين، أي الحال التي يقع بها الاجتماع»[1].

ثانيا: مصطلح التغيير في القرآن الكريم

ذكر مصطلح التغيير في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع هي:

الموضع الأول: قوله تعالى:﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ **فَلَيُغَيِّرُنَّ** خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾ يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾[2].

وجه الدلالة: جاء التغيير في سياق الذم، وهو على لسان إبليس لعنه الله، وهو تغيير سلبي.

الموضع الثاني: قوله تعالى:﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ **مُغَيِّرًا** نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ

العربي – بيروت، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، ج٤ ص ٦٦٤. الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها .

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٧ ص٣٦٤ .

(٢) سورة النساء آية ١١٩ – ١٢٠ .

﴿يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1].

وجه الدلالة: جاء التغيير في سياق سنة الله في معاقبة الأمم الفاسدة بتغيير النعم، وهو تغيير سلبي

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾[2].

وجه الدلالة: جاء التغيير في سياق العقاب ﴿بِقَوْمٍ سُوٓءًا﴾ ولكنه بعموم التغيير الوارد دل على نوعيه التغيير السلبي بالعقاب والتغيير الإيجابي برفعة شأن القوم.

وبالنتيجة نجد أن استخدام مصطلح التغيير في القرآن الكريم له دلالات منها:

- التغيير المقصود جاء بصيغة العموم فقوله تعالى: ﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ﴾ و﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ﴾ و﴿يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾. وهذا يدلل على أهمية الجماعة وخاصة في التغيير العام، فصناعة التغيير العام لابد له من تظافر الجهود وتنسيقها ومن توظيف الطاقات، فالتغيير العام يحتاج لطاقات تتناسب مع حجم هذا التغيير إن كان تغيرا ايجابيا أم سلبيا.

- قلة استخدام هذا المصطلح في القرآن الكريم نستخلص منها أموراً منها:

التغيير العام قليل نسبيا لصعوبة تحقق أسبابه، فمعوقات هذا التغيير عقبات كبرى وخصوصا إذا كان التغيير ايجابيا لأنه سبب الإطاحة بالجاه، وزوال لكثير من مصالح المنتفعين، وهو ثقيل على النفس البشرية لما يتطلبه من تضحية بالمال والوقت والجهد والنفس في بعض الأحيان، فالعقبات والمعوقات داخلية وخارجية كثيرة في طريق هذا التغيير.

هذا الاستخدام قليل لأنه تغيير سلبي وهو غير مطلوب ولكنه جاء للتحذير والإنذار، وطبيعة الرسائل التحذيرية تتسم بالاختصار والسرعة والوضوح وعدم

---

(١) سورة الأنفال آية ٥٣ .

(٢) سورة الرعد آية ١١.

التطويل حتى لا يضيع المقصود بالإسهاب.

- هذا التغيير والعقاب ليس استئصال وإنما عقاب انحلال وفساد وفقر وضعف، وسلب للنعم وإنزال النقم.

- التغيير العام الايجابي أو السلبي له مقدمة ونتيجة، أما المقدمة فهي بشرية بتغيير ما بأنفسهم أما النتيجة فهي التغيير الإلهي، فهذه سنة من السنن لا تتحقق النتيجة إلا بوجود المقدمة، فإن كانت المقدمة سلبية ستكون النتيجة سلبية وإن كانت المقدمة إيجابية ستكون النتيجة إيجابية ففي تفسير الدر المنثور، عن قتادة قال: «إنما يجئ التغيير من الناس والتيسير من الله»، وعن مالك بن دينار، قال: «كلما أحدثتم ذنباً، أحدث الله لكم من سلطانكم عقوبة»[١].

- هذا التغيير الإيجابي أو السلبي عام، وليس خاصاً بالمؤمنين، وهذا العموم جاء من خلال كلمة (قوم)، فهي نكرة تفيد العموم قوماً مؤمنين أو قوماً كافرين أو أهل كتاب، لأي قوم يأتون بتغيير ما بأنفسهم يأت التغيير الإلهي العام إيجابا أو سلبا.

- التغيير المقصود هنا في المقدمة ليس هو التغيير العقائدي فقط على عظم مكانته، وهذا استنتجناه من أمرين:

أ- **كلمة قوم:** وكما ذكرنا النكرة تفيد العموم فالقوم تعم المؤمنين وغير المؤمنين، وبما أن الله كان قد أنعم على القوم النعم قبل التغيير، فهذا يدل على أنهم كانوا في نعمة وقد يكونون غير مؤمنين، وعليه يكون التغيير السلبي بما في أنفسهم ليس تغيير العقيدة.

ب- **التوفيق بين السنن** كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[٢].

المقصود بالظلم في قوله تعالى: ﴿**بِظُلْمٍ**﴾ أي (الشرك) يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ

(١) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (٨٤٩ - ٩١١ هـ، ١٤٤٥ - ١٥٠٥م)، الدر المنثور في التأويل بالمأثور، دار الفكر بيروت، ١٩٩٣، ج٤ ص ٦١٧.

(٢) سورة هود آية ١١٧.

﴿ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾[1] . وعليه يكون تفسير النص أن الله تعالى لا يهلك القرى بسبب الشرك وأهلها مصلحون بمعنى يعدلون ويتناصفون فيما بينهم، بل يهلكهم بسبب ظلمهم لبعضهم، وإن كان العقاب في هذا النص عقاب استئصال ولكن عقاب الاستئصال غالبا ما يسبقه عقاب الانحلال والفساد والظلم والضعف فيكون العقاب في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ مقدمة لعقاب[2] الاستئصال في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهۡلِكَ ٱلۡقُرَىٰ بِظُلۡمٖ وَأَهۡلُهَا مُصۡلِحُونَ﴾.

- الدلالة في قوله تعالى: ﴿**مَا بِأَنفُسِهِمۡ**﴾ دلالة على نوع التغيير فهو تغيير لما في الذوات والنفوس لا تغيير للظاهر والشكل، فلابد من تغيير داخلي يعيد صياغة هذه النفوس وفق الفطرة الإنسانية.

---

(١) سورة لقمان آية ١٣.

(٢) سورة الأنفال آية ٥٣ .

المطلب الثاني

الإصلاح والتغيير في السنة النبوية

السنة والسيرة النبوية هي منهج إصلاحي متكامل، ومرجع لكل مصلح وداعية، كيف لا والرسول ﷺ قد أصلح وغير مجتمعات أمية كانت تعبد الأصنام وتقطع الأرحام وتتظالم في الحقوق كما وصف الله حالهم بقوله: ﴿كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [1]، فجعل منهم أمة من الأئمة تحترم العلم والعلماء، وترتقي بالعقل وتجعله مناط التكليف، وترفض الجهل والخرافات، وتنشر الفضيلة والأخلاق والآداب، وتحكم بالحق وتقيم العدل، حتى كانت الأمة كما قال الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [2]، فكانت السنة وخاصة العملية منهجا إصلاحيا لكل من أراد الإصلاح والتغيير لا يسعه مخالفته في إصلاح وتغيير المجتمع اجتماعيا أو تربويا أو سياسيا ...

ومما ورد قول الرسول ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ»[3].

وجه الدلالة: بينت السنة أن للتغيير مراتب أعلاها التغيير باليد وثم باللسان وأقلها بالقلب. وتحديد الطريقة متروك للمصلحة والآثار المتوقعة من كل مرتبة، وليس لهذا الترتيب.

وضحت السنة قاعدة مهمة في التغيير ألا وهي الاستطاعة في التغيير، ولكنها

---

(١) سورة آل عمران آية ١٦٤ .

(٢) سورة آل عمران آية ١١٠ .

(٣) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (٢٠٦ -٢٦١ هـ)، الجامع الصحيح، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة ـ بيروت، ج ١ ص ٥٠ .

ألزمت المسلم بالتغيير وطالبته بالأقل وهو القلب وهو أضعف الإيمان، وهذا حتى تبقى قضية التغيير حية في نفس الإنسان، ولا يستمرئ المنكر، وتبقى المقاومة للباطل حية في فكره وقلبه مع أنها أضعف الإيمان .

ومما جاء أيضا عن حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم»[1] .

وجه الدلالة: بينت السنة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مانع من العقاب الرباني، وما الإصح والتغيير إلا أمر بمعروف أو نهي عن منكر.

ومما ورد في السنة في الاصلاح:

عن أم كلثوم بنت عقبة أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرا أو يقول خيرا»[2].

وجه الدلالة: الإصلاح بين الناس إصلاح اجتماعي، ومما يدل على أهمية هذا العمل إباحة الشرع لتحقيق هذا الهدف ما لم يجزه إلا في حالات نادرة كالكذب للإصلاح بين الناس .

وعن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار «أن يعقلوا معاقلهم وأن يفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين»[3]. والإصلاح هنا عام منه

(١) الترمذي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، ج٤ ص٤٦٨ . قال أبو عيسى هذا حديث حسن، قال الشيخ الألباني: حسن .

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، ج ٢ ص ٩٥٨. قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَلَمْ أَسْمَعْ يُرَخَّصُ فِي شيء مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ كَذِبٌ إِلاَّ فِي ثَلاَثٍ الْحَرْبُ وَالإِصْلاَحُ بَيْنَ النَّاسِ وَحَدِيثُ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ وَحَدِيثُ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (٢٠٤ – ٢٦١هـ، ٨٢٠ – ٨٧٥م)، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة ـ بيروت، ج ٨ ص ٢٨ .

(٣) ابن أبي شيبة (أبو بكر عبد الله بن محمد (١٥٩ – ٢٣٥ هـ)، مصنف ابن أبي شيبه، مكتبة الرشد الرياض الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، تحقيق كمال الحوت، ج٥ ص ٤١٩. قال الحافظ الهيتمي: رواه أحمد وفيه الحجاج بن أرطاة وهو مدلس ولكنه ثقة. الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر المتوفى سنة ٨٠٧، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، طبعة ١٤١٢ هـ، الموافق

الاجتماعي والسياسي...

ونستخلص من بحث الإصلاح والتغيير في القرآن الكريم والسنة النبوية النتائج التالية:

أولا: وظف القرآن الكريم مصطلح الإصلاح أكثر بكثير من مصطلح التغيير[١]، وذلك لأمور منها:

- أن الإصلاح قد يُعنى به الفرد أو مجموعة أو أمة أو البشر، أما التغيير[٢] فهو فعل عام وهذا تعيقه كثير من الأمور التي ذكرناها سابقا، ويحتاج لتوظيف كثير من الطاقات والجهود والأموال والأنفس.

- ومصطلح الإصلاح يلقي بظلال زمنية، لأنه غالبا ما يكون عملية تراكمية، أما لفظ التغيير فيوحي ببعد زمني أقل لما فيه من توظيفٍ لعناصر القوة بشكل أكبر، لأن الإصلاح في القرآن في أكثر المواضع قصد به السعي للإصلاح أما التغيير فقد استخدم في القرآن كقانون وسنة من سنن القرآن الكريم وهذا فيه ما فيه من السرعة والقوة .

ثانيا: قد يأت الإصلاح و التغيير بمعنى واحد قال الله تعالى:﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾[٣] فأصلح نفسه وعقيدته وفكره وذاته، وهذا تغيير لما بالأنفس ولكنه تغيير فردي كما في قول الله تعالى:﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن

١٩٩٢، ج٤ ص٢٤٠ .

(١) كما سيأتي في مبحث الإصلاح والتغيير في القرآن والسنة، ولكن ذكره هنا لتعلقه بالموضوع .

(٢) وظف التغيير في القرآن في دائرة السنن، والسنن تكون غالبا عامة على مستوى الأمم لا الأفراد .

(٣) سورة المائدة آية ٣٩ .

دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴾[1]. والتغيير هنا سلبي ولا مانع من تطبيقه على التغيير الإيجابي. فـالتغيير الإيجابي بما في النفس هو إصلاح بهذا المعنى.

ثالثا: معنى التغيير أعم من الإصلاح من حيث أن التغيير يشمل نوعين: إيجابي بعمل الخير والعدل أو إنزال النعم والخيرات، وقد يكون تغييرا سلبيا بعمل الفساد والظلم أو سلب النعم وإنزال النقم، أما الإصلاح فهو لا يكون إلا إيجابيا من جلب للمنافع أو دفع للمفاسد .

رابعا: من حيث المرتبة نلحظ أن الإصلاح أدنى رتبة وأقل أثرا وكلفة وتبعة، لأنه جلب للمنافع ودفع للمفاسد لتحقيق الكمال، وهذا قد يكون بالقليل من الإصلاح، مع أنه يحتاج إلى ما يحتاجه من جهود وطاقات وكلف، مع أن الأمر نسبي أي نسبة الأثر الطارئ على المُصلح أو المُغير، ولكن هذا بالنسبة للتغيير الذي لا يتم بالقليل لأنه إحداث أمر في شيء لم يكن قبله حوله من حال إلى حال كأنه جعله غير ما كان، وهذا التحويل لكي يجعل الشيء كأنه غير ما كان لابد أن يرافقه من الجهد والطاقات الكثير حتى تتحقق تلك النتيجة المطلوبة، فمخرجات (نتائج) الإصلاح والتغيير واحدة وهي تحصيل كمال الشيء (إذا كان التغيير بمعنى التحول الطارئ على ذات الشيء)، ولكن المدخلات (الوسائل والأساليب) متفاوتة من حيث الكم (حجم الجهد والمال والطاقات) وربما النوع بحسب المقام أو الحال، فكم من الأهداف السامية قصرت بها وسائلها. وربما يكون التفاوت في الكيف وهنا يأت دور التغيير بمعنى التبديل.

---

(١) سورة الرعد آية ١١.

الفصل الثاني

قواعد الإصلاح والتغيير السياسي

وفيه مباحث أربعة

الأول : الحاجة إلى فقه الإصلاح والتغيير السياسي .

الثاني : حفظ المقاصد في الإصلاح والتغيير السياسي .

الثالث : ترتيب الأولويات في الإصلاح والتغيير السياسي .

الرابع : فقه الواقع في الإصلاح والتغيير السياسي .

المبحث الأول

الحاجة إلي فقه الإصلاح والتغيير السياسي

المبحث الأول

الحاجة إلى فقه الإصلاح والتغيير السياسي

تأتي الحاجة إلى فقه الإصلاح والتغيير السياسي، لما تعانيه الساحة الإسلامية من خلل تمثل في الجوانب التالية:

١- الإفراط و التفريط، أوالغلو والتقصير: على مستوى الفقه أوالفهم، وعلى مستوى التطبيق أوالعمل.

فشاع التكفير والتضليل والتفسيق، واستحلال الدماء والأموال وغيرها. وفي الجانب الآخر راجت العزلة والانكفاء على الذات بالانشغال بمصلحة النفس عن مصالح الأمة.

ونتج عن ذلك كله الانقسام والتفرق بين العاملين للإسلام، فكثر الاختلاف والتعصب، ثم الطعن والتطاول على العلماء والدعاة، فكانت الحاجة ضرورية لفقه يرشِّد قضايا الإصلاح والتغيير، ويعالج الخلل .

٢ - الإصلاح حاجة إنسانية والفقه حاجة شرعية:

قال عمر رضي الله عنه: «تفقهوا قبل أن تسودوا»[1]، ووضع البخاري بابا سماه: «باب

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، ج١ ص ٣٩. وقول عمر رضي الله عنه يحمل على ضيق وقت التفرغ للعلم عند التوسد، ويحمل أيضا على حاجة المصلح وولي الأمر لفقه السياسة حفظا للأمة ومصالحها، فعن عمر رضي الله عنه قال: «لا إسلام إلا بجماعة ولا جماعة إلا بإمارة ولا إمارة إلا بطاعة، فمن سوده قومه على الفقه كان حياة له ولهم، ومن سوده قومه على غير فقه كان هلاكا له ولهم». قال حسين سليم أسد: في إسناده علتان: الأولى جهالة صفوان بن رستم والثانية الانقطاع. وعبد الرحمن بن ميسرة لم يدرك تميما الداري. الدَّارميّ، أبو محمد (١٨١ - ٢٥٥هـ، ٧٩٧ - ٨٦٩م)، سنن الدارمي - (١/ ٩١) حديث رقم (٢٥١)، الأحاديث مذيلة بأحكام حسين سليم أسد عليها، تحقيق فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ج١ ص٩١ .

العلم قبل القول والعمل»[1] الفقه علم والإصلاح والتغيير قول وعمل، والقاعدة الفقهية تقول: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فالإصلاح والتغيير واجب لأنه أمر بمعروف ونهي عن منكر، وحتى يتحصل المقصود لا بد من اتباع فقه الشريعة، فالفقه ضرورة لمنهج الإصلاح والتغيير، ليكون منهجاً وسطياً معتدلاً لا إفراط فيه ولا تفريط.

٣- للتكامل والتنسيق بين مناهج وحركات الإصلاح والتغيير، فإذا اعتبرنا أن التعدد هو تعدد تصادم وتناقض ستكون نتيجته اتساع الشقاق والخلاف، والأصل أنه تنوع وتخصص نتيجته تكامل أدوار، وبهذا تضيق دائرة الخلاف بين العاملين للإسلام في مجال الإصلاح والتغيير السياسي لأن الخلاف في الفهم والإدراك أمر طبيعي تقتضيه الطبيعة البشرية وتحتمله النصوص.

ومن هنا كان لابد لفقه الإصلاح والتغيير السياسي أن يتدرج بمراحل ثلاث هي:

- **الأول: التأصيل الفقهي لمفاهيم ووسائل الإصلاح والتغيير.**
- **الثاني: الاستنباط: ونعنى هنا استنباط الحكم والمقصد .**
- **الثالث: التطبيق والتنزيل السليم لهذا الحكم محققا واقعا عمليا مقصودا .**

وسنتناول هذه المراحل على النحو الآتي .

أولا : مرحلة التعريف والتأصيل

وهي مرحلة تحديد مفهومه وأصوله وأدلته، فالعلم أصل الإصلاح والتغيير لأن العلم أصل العمل الصحيح والفعل المثمر، فهو حاجة منهجية، حاجة البناء للأساس والفرع للأصل، فالعمل بحاجة لعلم يؤصله، لذا وجدنا الإمام البخاري يؤصل لهذا المنهج في صحيحه فيقول رحمه الله: باب العلم قبل القول والعمل لقول الله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[2] فبدأ بالعلم[1].

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، ج١ ص ٣٧.

(٢) محمد آية ١٩.

وفي هذه المرحلة ينبغي تعريف هذا الفقه (وقد سبق أن بينا ذلك في الفصل الأول) ثم ينبغي تأصيل هذا الفقه أو المنهج أو الخطة وهذا ما سنبحثه في هذا الفصل من خلال تأصيل قواعد هذا الفقه، فهو من الشريعة ينطلق بقواعده وأصوله وفيها يستقر بأحكامه واستنباطاته وتوجيهاته، ولكن سنتناول بعض القواعد والأصول التي تعتبر ألصق بفقه الإصلاح والتغيير السياسي من غيرها وما يمكن أن يكون المصلح أحوج إليه من غيرها من الأصول أو القواعد في مهمة الإصلاح والتغيير السياسي وخاصة في زماننا هذا، الذي تغير فيه واقع الأمة السياسي حيث أصبح واقع اتسم بالضعف والانهزامية والتراجع واحتل بعض أعز بلاد الأمة على الأمة والدين، والواقع التشريعي السياسي غاب عنه التشريع بما أنزل الله، وساد النظام الغربي في الحكم والمجتمع مكان النظام الإسلامي، وتغيرت فيه طبيعة الدولة من حيث السيطرة والقوة وأشكال النفوذ والتأثير والتوجيه. فالواقع تغير وتعقد بحيث يصعب الانفلات من قيوده أو الاستقلال عن مؤثراته، فاستجدت أنماط من الحياة لم تكن، ونماذج في الإدارة والتمثيل، وتجذرت في مؤسسات وبرامج ومناهج، ولابد من الاستعانة بفقه يتفهمها ويتبنى من العلاج ما يناسبها، مراعيا الزمان والمكان بواقعية، والهيمنة والسيطرة العالمية، فلا ينزوي ولا يذوب، ولا يذل ولا ينكسر، فيتفاعل محتفظا بخصائصه، نؤسس على أصولنا، نتفهم الألفاظ ونستشرف ما ورائها، أو إن شئت قلت نلحظ المباني ولا نهمل المعاني، أو نوائم بين النصوص والمقاصد، ونستدعي أقوال علمائنا وفقهائنا، نجمع شتات مسائلهم في الباب، نُبهَر بما أصلوا وفرعوا، ولكن نواصل المسير وإن كنا كالسطر في السفر الكبير. فنطرق بابهم لنلج منه لواقعنا، فنبدأ من حيث انتهوا ونبني على ما قدموا، فنحن على فقههم عيال، والله الموفق على كل حال. وسنقف على تأصيل هذا الفقه من خلال

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧- ١٩٨٧ ج١، ص ٣٧.

قواعده أو أصوله أو كما أطلق عليها القرضاوي أسس ومرتكزات[1]،لا غنى عنها في السياسة الشرعية وخاصة في عصرنا.

ثانيا: مرحلة الاستنباط

يأتي الفقيه إلى المناهج والخطط التشريعية التي حددها الأصوليون في استنباط الحكم الشرعي، فيطبقها على النصوص قاصدا أمرين:

الأول: استثمار كل طاقات ودلالات النص لاستخراج الحكم الشرعي.

الثاني: وهو أمر من الخطورة بمكان وينم عن فهم عميق وفكر دقيق لابد منه لنصل لفقه رشيد ألا وهو تبين مقصد الشارع من النص، أي مراد الشارع من تشريع هذا الحكم.

يقول الدريني: طبيعة الاجتهاد عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي مقدس يتضمن حكما ومعنى يستوجبه، أو مقصدا يستشرف إليه، وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم، ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق.. ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج، لأنها الثمرة العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله[2].

فمكونات الاجتهاد التشريعي من خلال كلام الدريني هي:

- العقلية الاجتهادية، بما تتطلبه من خصائص وشروط .

- نص تشريعي يتضمن أمرين، الأول: حكم. والثاني: مقصد يستشرف إليه أوجب ذلك الحكم.

- تطبيق الحكم على الواقعة موضوع الاجتهاد، أو قل إنزال الحكم على الواقعة.

---

(١) انظر القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠٨م، ص ٢٢٣ وما بعدها.

(٢) الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية، ص٣٠ – ٣١ .

- نتيجة متوخاة من هذا التطبيق.

ونظيف إلى كلامه:

- منهج أصولي أو خطة تشريعية لاستنباط الحكم من النص.

- الواقعة المراد البحث لها عن حكم شرعي، والملابسات المحتفة بها.

لقد درج كثير من نقلة الفقه في مجتمعاتنا وبعض من المنتسبين للعلماء على استظهار الحكم الشرعي من النصوص، دون الالتفات إلى المقصد الذي من أجله شرع ذلك الحكم، فيهملونه أو لا يولونه حقه من الاهتمام، على عظيم خطره بل هو المراد الذي جاء الحكم من اجل إيجاده، بل هو المضمون الأصلي للنص. وهذا ما نقصده في هذه المرحلة من هذا الفقه الذي يعنى باستظهار أو استنباط الحكم والمقصد الشرعيين، لأن فقهنا يلحظ المعنى مثلما يلحظ الحكم الذي شرع من أجله ذلك المعنى، فالحكم مقترن به، فيجب استخلاصه من كل ما قد يخالطه، واستظهاره من كل ما قد يضعفه أو يوجد غيره مكانه، كما قال تعالى:﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴾[1]. خالصا لا شوائب فيه وسائغا متقبلا لكل ذوق سليم وعقل متزن دون غلو أو تقصير، وهذا الفقه الدقيق العميق الذي يسبر الواقع ببصيرة نافذة فيتدبره، ثم يُعمل شواهد النصوص فيها بحكمة واعية ويُنقح مناطها فيسخرج منها لبنا سائغا للشاربين ويستنبط[2] حكم يشفي

---

(١) النحل آية ٦٦ .

(٢) نريد أن نشير إلى أن التدبر غير الاستنباط قال تعالى (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آَيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) ص آية ٢٩، وقال (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)النساء آية ٨٣. فالتدبر مرحلة دون الاستنباط فكيف بمعرفة أقوال الفقهاء والعلماء ونقلها ونحن نسمع كثيرا ممن يفتي ثم يقول أنا لا أفتي بل أنقل أقوال العلماء أي أنقل الفتوى وإن البعض ليفعل فعل من ذكرهم ابن عباس حين: أن رجلا أجنب في شتاء فسأل و أمر بالغسل فاغتسل فمات فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: ما لهم قتلوه قتلهم الله، ثلاثا قد جعل الله الصعيد ـ أو التيمم ـ طهورا .(قال الحاكم: هذا حديث صحيح فإن الوليد بن عبيد الله هذا ابن أخي عطاء بن أبي رباح و هو قليل الحديث جدا و قد رواه الأوزاعي عن عطاء وهو مخرج بعد هذا وله شاهد آخر عن ابن عباس، تعليق الذهبي قي التلخيص: صحيح. الحاكم، المستدرك على الصحيحين للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص، باب الطهارة، ج١ ص٢٣٠. وفي رواية عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ خَرَجْنَا فِى سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلاً مِنَّا حَجَرٌ فَشَجَّهُ فِى رَأْسِهِ ثُمَّ احْتَلَمَ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ هَلْ تَجِدُونَ لي رُخْصَةً في اَلتَّيَمُّمِ فَقَالُوا مَا نَجِدُ لَكَ

صدور السائلين ويصلح به حوادث ومستجدات العالمين هذا الفقه هو مطلوبنا ومرادنا وحاجتنا. والفقه السطحي يميل للمنع والتشديد يقول الدكتور القرضاوي: ومن دلائل هذه الضحالة، وعدم الرسوخ في فقه الدين، والإحاطة بآفاق الشريعة: الميل دائماً إلى التضييق والتشديد والإسراف في القول بالتحريم، وتوسيع دائرة المحرمات، مع تحذير القرآن والسنة والسلف من ذلك[1]. . والأمة تقع بين تيارين من الغاليين، تيار الغلوا والتكفير، والتيار اللاديني، وكلاهما يغذي أحدهما الآخر، ولابد من معالجة الخلل الناشئ عن هذين التيارين من الغلوا والتقصير، أو الإفراط والتفريط، بصبغة الله وصراطه وميزانه، فاليهود أصابهم داء القصور لأنهم علموا الحق ولم يعملوا به، والنصارى شرعوا دين لم يأذن به الله، وكنتم خير أمة أخرجت للناس ما داموا متعلقين بعلة الخيرية. وهذه الخيرية مشروطة بالعطاء لان ادعاء الخيرية المطلقة عنصرية وعصبية ﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾[2]... ﴿وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾. وإلا ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم ﴾[3].

المرحلة الثالثة: مرحلة التطبيق

والمقصود بها تطبيق الحكم الشرعي على الواقعة، وقصر في ذلك البعض بسبب سوء الفهم لحقيقة الشريعة كما قال ابن القيم: والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في

رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النبي - ﷺ - أُخْبِرَ بِذَلِكَ فَقَالَ «قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلاَّ سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شِفَاءُ العي السُّؤَالُ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَيَعْصِرَ». أَوْ «يَعْصِبَ». شَكَّ مُوسَى «عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ». سنن أبى داود، باب في المجروح أن يتيمم ج ١ ص ٤٦٥)، وأيضا لا يستنبط من لا يتدبر.

(١) القرضاوي، يوسف، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ص ٤٨ .

(٢) النساء الآية ١٢٣.

(٣) محمد آية ٣٨.

معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها[1]، وهنا لابد من التأكيد على مسألة منهجية في النظر كالآتي:

إن أول ما يعرض على الفقيه عادة هي الواقعة أو النازلة المراد البحث لها عن حكم وليس الحكم، وهذا ما نسعى لنؤكده ونؤصله كمنهجية في بحث المسائل وتناولها فنحن نبحث للواقعة أو المسألة أو التصرف عن حكم، ولا نبحث للحكم عن وعاء وقالب جاهز . وللطريقتين آثار في اختلاف الأحكام.

فالبحث للحكم عن وعاء أو مسألة ليقع أو يتنزل عليها هو منهج نظري مجرد، حوته كتب الفقه والأصول للتفقيه والتعليم وللتطبيق على ما ماثل هذه الواقعة بكافة ظروفها وملابساتها، فهي تفترض وقائع ضمن مواصفات ومقاييس خاصة (قوالب جاهزة) لتكون أوعية لهذه الأحكام، وهذا الحكم قد يناسب هذه الواقعة أو الوعاء، ولكن إذا اختلف الوعاء بظروف معينة أو ملابسات خاصة فإنه يصعب بمكان أن يتنزل نفس الحكم على ذلك الوعاء أو الواقعة لعدم التناسب، لذا وجدنا كثيرا ما ينكر على الباحثين بـ (أن لديهم حكما مسبقا) قيدوا بحثهم به، وربما لووا منهج البحث وربما فهم النصوص ووجهوها ليتكيف البحث مع النتيجة التي لديهم، فتتساقط النتائج لأنها بنيت على غير أساس متين ومنهج سليم. فكم من فتوى جاهزة لمسألة عممت على كل المسائل التي ماثلتها صورةً واختلفت عنها ظرفا وحالا وتداخلت فيها مؤثرات معتبرة في الحكم. نقل ابن القيم عن المالكية قولهم: والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين[2]. ثم علق على ذلك بقوله: وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل[3].

أما المنهج الآخر وهو البحث للواقعة أو النازلة أو التصرف عن حكم شرعي،

---

(١) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، ج ٦ ص ٢٦ .

(٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٢٥٤.

(٣) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، ج٣ ص ٢٥٥ .

فهذا هو الفقه الذي نحتاج وهو الموصل للمراد، فكم هي الوقائع المتشابهة في صورتها قد اختلفت فتاوى العلماء والفقهاء وأحكامهم فيها، في نفس المسألة أو الصورة ولكن روعي الظرف أو الباعث أو المقصد وانظر إن شئت الكتاب القيم لإبن القيم فصل: تغيير الفتوى، واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[1]. وهذه هي المرحلة الثالثة التي سلكها هذا الفقه في طريقته التشريعية فينزل الحكم الذي يتناسب والواقعة أو الوعاء بكل ما يحتف بها من مؤثرات حتى يفضي الحكم إلى المقصد والمراد الذي من أجله شرع الحكم لينطبق مضمون النص بركنيه على الواقعة حكما ومقصدا.

ومن ثمار هذا المنهج ترشيد عملية الإصلاح والتغيير السياسي واقعا وممارسة وخصوصا ما علق بها من مفاهيم وأطروحات أفرطت أو فرطت فأضرت أو شوهت عملية الإصلاح والتغيير بل صورة الإسلام العالمية. فميدان الدعوة غير ميدان القتال وميدان الحجة غير ميدان تنفيذ الأحكام، فلكل مقام مقال وخطاب، وكما قال المعري:

ووضع النّدى في موضع السّيف بالعلا... مضرٌّ، كوضع السّيف في موضع النّدا[2]

فوضع كل شيء في موضعه منهج مثمر، وتطبيق للحكم الشرعي بطريقة شرعية، فكل حق يقع في موضعه فهذا هو العدل الذي من أجله أرسل الله الرسل وأنزل الكتب التي تحوي المناهج والأحكام، وأنزل الميزان، ليقوم الناس بالقسط، وهذه لفتة عظيمة حيث أوكل الله للناس مهمة القيام بالقسط وهو العدل طبعا بما أعطاهم وأنزل إليهم قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[3]. وهذه المهمة أو الدور الحضاري العالمي لهذه الأمة المشار إليه بقوله عليه السلام: «أنتم شهداء الله في أرضه»[4] لا يقوم هذا الدور بالأمة إلا بالعدل

(1) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، ج٣ ص ١٤٩ وما بعدها .

(2) المعري، أبو العلاء، معجز أحمد، ص ٣١١ .

(3) الحديد آية ٢٥ .

(4) عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: مروا بجنازة فأثنوا عليها خيرا فقال النبي ﷺ (وجبت). ثم مروا بأخرى فأثنوا عليها شرا فقال (وجبت) فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما وجبت؟ قال

والذي هو القسط، المتمثل بإعطاء كل ذي حق حقه قال الله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ ﴾[1] فقرن بين القيام بالقسط والشهادة لله، لذلك كان العدل مبنى الشهادة فلا شهادة دون عدالة ولا دور حضاري عالمي دون أمة العدل فذلك قوله جل ذكره ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدًاۗ ﴾. والوسط العدل[2] كما في البخاري، لذا قامت السياسة الشرعية على مبدأ العدل منه المنطلق وإليه المقصد، مع النفس وعليها، وهكذا في كل شأن .

والفقه السياسي بهذه الميزات شريعة ايجابية، ذو طبيعة عملية لا نظرية فحسب، فهو يدافع النزعة التقصيرية القيصرية (دع ما لقيصر لقيصر) فقه ايجابي فلا حياد في عملية الإصلاح والتغيير يقول ابن القيم: لا وقوف في السير بل إما تقدم وإما تأخر كما قال تعالى:﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ﴾[3]، فلا وقوف في الطريق إنما هو ذهاب وتقدم أو رجوع وتأخر[4].

وهو كذالك يدافع نزعة الغلو والتطرف وإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى، فالغلو سبب إراقة الدماء وانتهاك الحرمات كالأموال والأعراض... وتعديا على الشريعة باسم الشريعة وهما وظلما وجهلا، فهو فقه في الممارسة والتطبيق[5]،الحركة بهذا الدين

(هذا أثنيتم عليه خيرا فوجبت له الجنة وهذا أثنيتم عليه شرا فوجبت له النار **أنتم شهداء الله في الأرض**). البخاري، صحيح البخاري، ج١ ص ٤٦٠.

(١) النساء آية ١٣٥ .

(٢) البخاري، صحيح البخاري ج٤ ص ١٦٣٢ .

(٣) المدثر آية ٣٧ .

(٤) ابن القيم، إغاثة اللهفان ج١ ص ١٢٦ .

(٥) يقول ابن تيمية: ولهذا قيل ليكن أمرك بالمعروف بالمعروف ونهيك عن المنكر غير منكر، وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات أو المستحبات فالواجبات والمستحبات لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة إذ بهذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب والله لا يحب

مطلوبة ولكن دون استعجال أو تسرع، ولكل مقام مقال، فتجب مراعاة الإمكانات والطاقات والظروف والبيئة والمناخ العام في عملية الإصلاح والتغيير وله شواهد أسس عليها: إن هذا الدين متين ... إن المنبت[1]... هلك المتنطعون[2].

وهو فقه يوجب توحيد الجهود إنما يأكل الذئب من الغنم القاصية، وتقليل الخلاف ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾[3]، فالشريعة تتسع بحيث تستوعب فهم الجميع ما لم يكن فهما شاذا، أو احتكارا للدين وتعصبا ونفيا للآخر، وتتسع للعاملين تخصصا وشمولا ليكون المجموع تكاملا منسقا كما قال البوصيري:

وكلهم من رسول الله ملتمس ... رشفا من البحر أو غرفا من الديم

يقول ابن تيمية: الرسول بعث بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها فما أمر الله به فمصلحته راجحة وما نهى عنه فمفسدته راجحة[4]. فتحصيل المصالح و تعطيل المفاسد هو التغيير، كما أن تكميل المصالح وتقليل المفاسد هو إصلاح، والأمران مطلوبان الإصلاح مطلوب كما أن التغيير مطلوب.

الفساد بل كل ما أمر الله به فهو صلاح وقد أثنى الله على الصلاح والمصلحين والذين امنوا وعملوا الصالحات وذم الفساد والمفسدين في غير موضع فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم يكن مما أمر الله به. ابن تيمية، الاستقامة، ج٢ ص ٢١١.

(١) قال رسول الله ﷺ: «إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق». قال السيوطي: أخرجه أحمد (٣/ ١٩٨، رقم ١٣٠٧٤)، قال الهيثمى (١/ ٦٢): رجاله موثقون إلا أن خلف بن مهران لم يدرك أنسا. والضياء (٦/ ١٢٠، رقم ٢١١٥). السيوطي، جمع الجوامع أو الجامع الكبير للسيوطي ج١ص ٨١٧٨. وفي حديث آخر «إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى» (البزار، والبيهقى، والعسكرى فى الأمثال عن جابر وضعف) جمع الجوامع أو الجامع الكبير للسيوطي، ج ١ ص ٨١٧٥.

(٢) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:«هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ». قَالَهَا ثَلاَثًا. صحيح مسلم، دار الجيل، ج ٨ ص ٥٨.

(٣) الأنفال آية ٤٦ .

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١ ص ١٣٨ .

السياسة الشرعية من العادات التي يلتفت فيها إلى المعاني

وقد تكون هذه من أهم القواعد في منهجية النظر في مسائل الإصلاح والتغيير السياسي، إن قضايا الإصلاح والتغيير السياسي بل ومسائل السياسة الشرعية تدور في أغلبها على تحقيق مصالح الأمة فهي مجال لتعدد الاجتهادات واختلافها تبعا للاختلاف في تقدير المصالح وتصورها، وليست مسائل قطعية تعبدية عرية عن الإجتهاد يقول الشاطبي: «علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني»[1]، وعليه لابد من التوقف في العبادات على الدليل كمسائل الصوم والصلاة ... أما العادات وبما أن مبناها على المعاني أي المصالح التي قصدها الشارع، والأحكام المفصلة فيها قليلة فدل ذلك على أن الأصل فيها يقوم على الإباحة والمانع يطالب بالدليل يقول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[2]وما عدا المحرم يبقى حلال، والسياسة الشرعية من هذا الباب، وعليه برع أصحاب الفقه الدقيق ونبهوا للتفريق بين الثوابت والمتغيرات[3] في الشريعة، فالثوابت في العادات أو المعاملات قليلة كالحدود وبعض المفصلات وأغلبه من المتغيرات التي تدور أحكامها مع مقاصد الشارع ومراده من تشريعها، ولا نعني بالمتغيرات أنها متغيرة بإطلاق بل تضبطها قواعد وأصول تشريعية ... وباب السياسة الشرعية من ذلك، وإليه أشار ابن القيم فيما نقله عن ابن عقيل في مناظرته مع بعض الفقهاء فقال ابن القيم: «العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام، وقال الآخر: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب

---

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، ج ٢ ص ٣٩٧ .

(٢) سورة الأنعام آية ١١٩ .

(٣) انظر الصاوي، صلاح، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، المنتدى الإسلامي، الرياض، وخاصة ص ٤٢ وما بعدها .

إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي؛ فإن أردت بقولك « لا سياسة إلا ما وافق الشرع «أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة»[1]. ومعظم التشريع السياسي من هذا القبيل[2]. ويقول الإمام الجويني: «معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع خلية عن مدارك اليقين»[3]، حتى أن الإمام مالك نسب إليه القول بأن الاستحسان (وهو مبني على المصلحة) تسعة أعشار العلم[4]، وهذا يؤكد أن الشريعة مبنية على مصالح العباد[5]، والأحكام وسائل لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها ومقاصدها المتمثلة بمصالح العباد[6] . والقاعدة تقول: «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»[7]، ويقول ابن تيمية: «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا»[8]. فتحصيل المصالح وتعطيل المفاسد هو التغيير، كما أن تكميل المصالح وتقليل المفاسد هو إصلاح، والأمران مطلوبان، الإصلاح مطلوب كما أن التغيير مطلوب. وهذا يوسع دائرة الاجتهاد في مسائل وقضايا الإصلاح والتغيير، مما يجعل هذا المجال مكانا لتزاحم الأفهام، واختلاف الأقوال، لذا كان فقه الإصلاح والتغيير حاجة ملحة في هذا الميدان لقلة القطع واليقين، وكثرة الاختلاف والاجتهاد والتقدير والتنزيل.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٦ ص ٢٦ .

(٢) انظر الدريني، محمد فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ١٥.

(٣) الجويني، أبو المعالي (ت ٤٧٨هـ) غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة مصر، ١٩٧٩م، ص ٥٩ .

(٤) انظر الشاطبي، الموافقات، ج٢ ص ٣٠٥ .

(٥) انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٣٠٤، وج٤ ص ١٩٧ .

(٦) انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٤ ص ٣٧٣.

(٧) الزركشي أبو عبد الله، المنثور في القواعد، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ، ج ١ ص ٣٠٩ .

(٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٣ ص ٣٤٣.

لذا سنتناول بإذن الله تعالى في المطالب اللاحقة بعض القواعد التي رأينا أن فقه الإصلاح والتغيير السياسي يقوم عليها كالمقاصد، والأولويات، والواقع.

المبحث الثاني

حفظ المقاصد في الإصلاح والتغيير السياسي

وفيه مطلبان

الأول: المقاصد تعريفها وحجيتها.

الثاني: الأمثلة التطبيقية المبنية على حفظ المقاصد.

المطلب الأول

المقاصد تعريفها وحجيتها

منهجية البحث تقتضي البدء أولا بتعريف الموضوع ثم الوقوف على حجيته وتناول مسائلة وهذا ما سيسير عليه الباحث فيه تناول هذا الموضوع بإذن الله تعالى .

لكل علم أصول وقواعد ومكملات ومتممات وفقه المقاصد يمكن القول بأنه متمم ومكمل لعلم أصول الفقه[١]وهو كما يصف الدريني بأنه: يرسم خطة في الاجتهاد في التشريع أو القضاء تفريعا واستنباطا[٢]. وكما ذكر في التمهيد بأن منهجنا في البحث توظيف ما انتهى إليه علماء الأصول تفريعا وتطبيقا، لأن باب السياسة الشرعية من أبواب الفقه ولكنه من أكثر أبواب الفقه اعتمادا على الاجتهاد المعتبر والقطعيات فيه قليلة وإلى ذلك أشار الدريني بقوله: مقاصد التشريع وغاياته الجزئية منها والكلية، بوجه عام ... كانت مباني وأصولا يلتزمها المجتهد بالرأي في تفريعه للأحكام العملية، من النظم

(١) يقول الراشد: علم المقاصد ما هو إلا علم مكمل لعلم الأصول، بحيث إن لم يسعفك نص ولا قياس ولا نظر مصلحي أو استصحاب لجأت إلى المقاصد تستعين بها، وليست هي البديل. الراشد، أصول الافتاء، ج ١، ص ٢٦٩ .

(٢) انظر الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الإجتهاد في الرأي في التشريع الإسلامي، ص١٩٨.

والإجراءات، فيما لم يرد فيه نص خاص به، ومعظم التشريع السياسي من هذا القبيل[1]. ولكن لابد أن نقف على ما وضعه الأصوليون لأنا سنبني عليه وحتى يتكامل موضوع البحث ولكن من دون توسع كتعريف المقاصد وحجيتها وما يبنى عليها من أصول تشريعية أخرى، ثم الأمثلة التطبيقية التي أوردها العلماء والوقوف على كيفية تفهمهم وتوجيههم واستنباطهم، والتفريع عليها ما أمكن كالآتي:

- المقاصد في اللغة:

مفردها مقصد قال ابن فارس: القاف والصاد والدال أصولٌ ثلاثة، يدلُّ أحدها على إتيانِ شيءٍ وأَمِّه[2]. وقال ابن منظور: قال ابن جني أَصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العربِ الاعتزام والتوجه والنهودُ والنهوضُ نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أَو جَوْر، هذا أَصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، أَلا ترى أَنك تَقْصِد الجَوْرَ تارة كما تقصد العدل أُخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً [3].

تعريف المقاصد اصطلاحا:

عرف الطاهر بن عاشور المقاصد بأنها: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، بحيث تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة[4]، وعرفها الريسوني بأنها: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها

---

(١) الدريني، محمد فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ١٥.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٦ص١٨٣ .

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج٩ ص٢٧٨ .

(٤) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد بن الخوجة، منشورات وزارة الأوقاف قطر، ١٤٣٥هـ/ ٢٠٠٤م، ج ٣ ص ١٦٥ .

لمصلحة العباد[1]، وعرفها يوسف العالم بأنها: المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار[2] .

وعرفها الدريني بقوله: المقاصد مبنى الأحكام[3].

هذه التعاريف لعلمائنا الأفاضل دارت حول المصالح المقصودة من تشريع الأحكام وهي كلها تنم عن رقي في الفهم ولكن هذا لا يمنع من الإشارة لبعض الملاحظات اليسيرة والبسيط على بعضها، نلاحظ من تعريف الطاهر التطويل وهذا غير مستحسن في التعاريف، وتعريف الريسوني ذكر الغايات ثم بينها في نهاية التعريف بأنها مصلحة العباد وهذا شيء من التكرار، العالم أنه عرفها بذاتها بأنها المصالح ثم أدخل في التعريف أنواع المصالح المقصودة وأضاف وسائل تحقيقها وهذا أيضا تطويل، وعرفها الدريني من حيث وظيفتها بأنها مبنى المصالح .

ويمكن أن نعرفها بأنها: **المصالح التي شرع من أجلها الحكم أو الأحكام .**

المصالح هي المعاني أو الغايات أو الأهداف المرادة من تشريع الحكم أو الأحكام، وقولنا الحكم أو الأحكام جريا على تقسيم العلماء تقسيم المقاصد إلى جزئية والتي شرع من أجل تحقيقها نص جزئي أو حكم ما، والمقاصد أو المصالح الكلية والتي لوحظ أن الشارع اعتبرها أو لاحظها في تشريعه لمجموعة من الأحكام.

ولابد أن نقف على المصالح في الشريعة بشيء من التعريف لنتفهم المقاصد ونقف على حقيقتها . هذا وقد عرف الإمام الغزالي المصلحة في ضوء مقاصد الشريعة فقال:

---

(١) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٩٩٥م، ص ١٩ .

(٢) العالم، يوسف حامد (أحد علماء السودان)، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية الطبعة الثانية ١٩٩٤م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ص ٧٩ .

(٣) الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الإجتهاد في الرأي في التشريع الإسلامي، ص ٤٨ .

نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع[1]. إذا المصلحة المحافظة على مراد الشرع ومقصده وقد بين الغزالي مقاصد الشرع ومراده وقسمها من حيث قوتها في ذاتها أي رتبتها فقال: تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها[2]. ثم يقسم الغزالي الضروريات إلى خمس مراتب ويعتبرها أهم مقاصد الشرع وأهم المصالح المقصوده للشارع فقال: ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة... وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح[3].

- موقف العلماء من مقاصد الشريعة

انقسم العلماء والباحثين فيما تعلق بحجية المقاصد إلى ثلاث اتجاهات كالآتي:

الاتجاه الأول: رفض اعتبار المقاصد حجة في التشريع، وهو منهج ظاهري يدعو إلى التمسك بالنصوص بمعزل عن المقاصد، بل التمسك بظواهر النصوص[4].

---

(١) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٣ تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ج٢ ص ١٢٧ .

(٢) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٣ تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ج٢ ص ١٢٧ .

(٣) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٣ تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ج٢ ص ١٢٧ .

(٤) ذكر القرضاوي صور ونماذج لهذا الاتجاه في الفقه وخاصة في باب السياسة الشرعية الكثير ومن ذلك عدم قبول شهادة المرأة في الانتخابات ناهيك عن الترشح لمجلس الشورى أو النواب أو حتى البلدية، ووجوب أخذ الجزية من المواطن الذمي باسمها وعنوانها، والتضييق عليهم بالطرقات وعدم بدئهم بالسلام، وعدم جواز توليهم وزارة التنفيذ كما ذهب إلى ذلك الماوردي بل ينكرون ترشيحهم للمجالس النيابية، ويرفضون تجديد مدة الولاية لرئيس الدولة وأن ذلك تقليد للكفار،

الاتجاه الثاني: اتجه هذا الفريق إلى تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد. وهي على النقيض من الاتجاه الأول[1]، حيث جعلوا المصالح بديلا عن النصوص.

الاتجاه الثالث: اتجه هذا الفريق إلى الملائمة بين النصوص الجزئية والمقاصد الشرعية الكلية.

لقد عنون القرضاوي للأساس الأول من أسس ومرتكزات في فقه السياسة الشرعية بـ فقه النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية. وقال: إن أول ما يرتكز عليه فقه السياسة الشرعية الذي ننشده، هو: أن نفقه النصوص الشرعية الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات حول محور الكليات، وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقية، ولا تنفصل عنها[2]. ويقول الدريني: إن الجزئيات في الشريعة يجب أن تتفق مع مقتضيات الأصول العامة في التشريع، إبان التطبيق... فينبغي النظر إلى الجزئي في ضوء الكلي. وبذلك يتم التنسيق أو التوفيق، بين جزئيات الشريعة، وأصولها العامة،

ولابد أن تكون مدى الحياة والديمقراطية كلها منكرا تجب مقاومتها وأخذ القرار بالأغلبية بدعة غربية، وكذلك فكرة تكوين الأحزاب أو الجماعات بدع وتقليد للكفار. انظر القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠٨م، ص٢٣٠ وما بعدها.

(١) ادعى هذا الفريق التعارض بين المصالح الحقيقية وبين النصوص القطعية وعند ذلك تقدم المصالح على النصوص القطعية. ومن أقوالهم أن الصلاة تعطل العمل، والزكاة تشجع البطالة، والصوم يقلل الإنتاج، والحج يضر بالاقتصاد لأنه يأخذ العملة الصعبة مما نحن بحاجة إليه، والدعوى لإباحة الربا لأن للاقتصاد يقوم عليه، ويجب وقف الحدود فالسرقة تقلل الإنتاج، وحد الزنا وشرب الخمر اعتداء على الحرية الشخصية ويهدد السياحة... وممن دعاة هذا الاتجاه الدكتور نور فرحات. انظر القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠٨م، ص ٢٤٥ وما بعدها.

(٢) القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠٨م، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

أو كلياتها، إذ لا يتصور التناقض في مقررات التشريع الإسلامي[1].

- **حجية المقاصد.**

يستدل على حجية اعتبار المقاصد بما يلي:

١- استنباط الحكم الشرعي من خلال فقه المقاصد منهج قرآني أصيل ويظهر فيما يلي:

أ - المقصد من إرسال الرسل وإنزال الكتب وتشريع الأحكام إقامة الحق والعدل.

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[2].

ووجه الدلالة: أن العدل والحق هو شرع الله تعالى المنزل، وهو المقصد من إرسال الرسل وإنزال الكتب، وهذا أبلغ اعتبار للمقاصد.

ب - طرق الحق والعدل (الذي هو شرع الله) كثيرة غير منحصرة واستظهار الحق والعدل بواسطة المقاصد واحدة منها بل أهمها يقول ابن القيم: «فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان **فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره** والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر بل بين بما شرعه من الطرق **أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط** فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها»[3].

ج - الطرق وسائل والمقاصد غايات، والغايات مقدمة على الوسائل.

يقول ابن القيم: «**والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التي**

---

(١) الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد في الرأي في التشريع الإسلامي، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) سورة الحديد آية ٢٥ .

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص ٣٧٣ .

هي المقاصد»[1].

٢ – اعتبار الشارع أن الشريعة قائمة على مصالح العباد .

واستدل العلماء على ذلك من خلال استقراء النصوص الشرعية، يقول الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة: «أن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والمحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينا عاما وباقيا»[2].

وبما أن المقاصد هي المصالح التي شرع من أجلها الحكم أو الأحكام، فإن رعاية المقصد تحقيق للمصلحة المقصودة والتي هي شرع الله .

٣ – دلالة عموم الشريعة على اعتبارها من خلال الاستقراء المعنوي للشريعة .

يقول الشاطبي: «ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي ﷺ وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص ٣٧٣ .

(٢) ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة ص ٨٧. وانظر الراشد، أصول الإفتاء، ج ١، ص٢٣٥ .
يقول الفقيه المالكي ابن العربي في كتابه أحكام القرآن: «لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة».
ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله (٤٦٨ – ٥٤٣هـ، ١٠٧٦ – ١١٤٨م)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، ج ٣ ص٤٦٠ .

تلك القواعد هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة»[1].

وهذا الكلام من هذا العلامة الأصولي يظهر بجلاء أن فقه المقاصد قاعدة شرعية كلية.

٤ - ومن أدلة حجية المقاصد ربط الأحكام بالعلل .

دل تعليل الأحكام المنصوص عليها أن هذه الأحكام تستهدف مقصد الشارع وإرادته وعلى ذلك بنيت القاعدة الفقهية التي تقول «الأمور بمقاصدها» أي أحكام الأمور بمقاصدها[2]، قال العلماء: «إن قاعدة» الأمور بمقاصدها ثلث العلم»[3]، ومن القواعد التي ذكرها العلماء: « كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل»[4].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢ ص٥١ . ويقول الدريني: «أحكام التشريع الإسلامي، وقواعده، ومبادئه، غائية» «بالإجماع، بمعنى أنها شرعت وسائل تستهدف غايات معينة هي مصالح المكلفين.... هذا والثابت بالاستقراء أنه ما من حكم شرعي عملي عري عن مصلحة يستهدفها في أصل تشريعه. ومن هنا تركز مراد الشارع على وجوب تبينها نظرا، ثم تحقيقها عملا وتطبيقا، إذ ما شرع الحكم أو المبدأ، إلا وسيلة لتلك الغاية المعقولة، والعبرة بالغايات والمقاصد». الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ١٥.

(٢) انظر الزرقا، أحمد بن محمد (المتوفى ١٣٥٧هـ)، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، ج ١ ص ١.

(٣) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٢٧. و الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر دمشق، ط٤، ج١ ص ١٢٤ .

(٤) ذكر هذه القاعدة ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج٢ ص ١٢١. وصاحب أنوار البروق في: «الفرق الثالث والخمسون والمائة بين قاعدة زواج الإماء في ملك غير الزوج وبين قاعدة زواج الإنسان لإمائه المملوكات له». أنوار البروق في أنواع الفروق، ج٣ ص ٢٤٤. وقال السيوطي: «الْقَاعِدَةُ الثَّانِيَةُ كُلُّ تَصَرُّفٍ تَقَاعَدَ عَنْ تَحْصِيلِ مَقْصُودِهِ فَهُوَ بَاطِلٌ». السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ، ص٢٨٥. وذكرها الدريني، المناهج الأصولية، ص٣١، وفي خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص٤١٠. وانظرالموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦ ص١٥٦. ومن ذلك أيضا دوران الحكم تبعا لمقصد الشارع ومن ذلك ما مثل له الشاطبي حين قال: «وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم

المقاصد وما يتفرع عنها.

لقد فرع العلماء عن هذا الأصل أصول وقواعد تشريعية أخرى كالمصلحة وقد رأينا كيف أن المقاصد هي مبنى المصالح أو هي المصالح الحقيقية، وأنها مقصود الشارع كما ذكر الغزالي. والاستحسان وسد الذريعة وسنتناولهما بشيء من الإيجاز، وكذلك اعتمد فقه الأولويات في ترتيب أولوياته على مراتبها، وفقه الموازنات على المفاضلة بين المصالح التي هي مقاصد الشريعة...

أ- الاستحسان

عرف أَبو الْحَسَنِ الْكَرْخِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الاستحسان فقال: الِاسْتِحْسَانَ هُوَ أَنْ يَعْدِلَ الْإِنْسَانُ عَنْ أَنْ يَحْكُمَ فِي الْمَسْأَلَةِ بِمِثْلِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي نَظَائِرِهَا إلَى خِلَافِهِ لِوَجْهٍ أَقْوَى يَقْتَضِي الْعُدُولَ عَنْ الْأَوَّلِ[1].

وبشيء من التدقيق في هذا الوجه الأقوى والذي بسببه تم العدول عن الحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها يلاحظ أن هذا الوجه ما هو ألا مقصد من مقاصد التشريع إذ أن الحكم بالقياس في هذه المسألة يفضي إلى نقيض حكم الشارع ويكون حكم القياس الخفي (الاستحسان) أقرب إلى الحق والعدل والمصلحة المتوخاة، وكما قال ابن القيم: فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد[2]. وهذا باب في الاجتهاد عظيم ما أحوجنا لتفهمه وتطبيقه في اجتهاداتنا المعاصرة وخصوصا في

بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة». الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج٢ ص٣٠٥. ٣٦ .

(١) البزدوي، فخر الإسلام، كشف الأسرار ج ٧ ص ١٠٤ .

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٤ ص ٣٧٣ .

باب السياسة الشرعية، وجاء عن مالك أن الاستحسان تسعة أعشار العلم[1].

ب- سد الذريعة:

عرفها الشاطبي بأنها: منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع[2].

وعرفها الدريني بأنها: منع المشروع إذا أضحى وسيلة إلى الشيء المحرم أو الممنوع شرعا[3]. وهي تعاريف متقاربه.

وسد الذريعة مبني على اعتبار المآلات في التصرفات، ورعاية المآلات هي أصل في فقه المقاصد لأن المآل يجب أن ينسجم ويتوافق مع مقصد الشارع في التصرف، فلا يجوز التوسل بالمباح للوصول للمحرم أو الممنوع، ومن صوره منع الحيل ومنع التعسف في استعمال الحق، والتوسل بالمباح للمحرم فمنع الله تعالى سب آلهة الكافرين حتى لا يتوسلوا بذلك لسب الله تعالى قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[4] .

يقول الدريني: سد الذرائع أصل معنوي عام قطعي يقيني تظافرت نصوص جزئية كثيرة على تأصيله، وهو خطة تشريعية، أو قاعدة استدلالية محكمة، وليس مصدرا تشريعيا، بل هو قاعدة للاستدلال بالنصوص في ضوء المصالح ولا سيما عند التطبيق في أو إثباتها بها[5].

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، ج ١ص ٤٢٤ .

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٣ ص٢٥٧ - ٢٥٨.

(٣) الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية، ص٤٨٧.

(٤) الأنعام آية ١٠٨ .

(٥) الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية، ص١٨.



المطلب الثاني

الأمثلة التطبيقية المبنية على حفظ ورعاية المقاصد اصلاحا وتغييرا

إن أهم مقاصد الشريعة في سياسة الأمة هو تحقيق العدل والسعي في مصالح الأمة بجلب المصلحة ودرء المفسدة وتحقيق ذلك بالطرق والوسائل الممكنة بما لا مخالفة فيه.

إن الأمثلة التي سنذكرها هي من باب السياسة الشرعية وخاصة في ميدان الإصلاح والتغيير مما تناوله العلماء والفقهاء لنتعرف على فقههم، وهذه الأمثلة التطبيقية الهدف من ذكرها استظهار الفقه المقاصدي في اجتهادات العلماء في مسائل السياسة الشرعية، لا المقارنة الفقهية .

١- رعاية المقاصد في الإنكار بالخروج على الملوك والحكام

يقول ابن القيم: «النبي ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره وان كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر، وقد استأذن الصحابة رسول الله ﷺ في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها وقالوا: أفلا نقاتلهم فقال: «لا ما أقاموا الصلاة»[١]، وقال: «من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يدا من طاعته»[٢]، ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها

---

(١) انظر مسلم، الجامع الصحيح، ج٦ ص ٢٣، والحديث هو: قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلاَ نُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ فَقَالَ «لاَ مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلاَةَ وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وُلاَتِكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ وَلاَ تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ ».

(٢) عند البخاري: «من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية». البخاري، الجامع الصحيح، ج٦ ص٢٥٨٨ حديث رقم (٦٦٤٦) .

من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر، فطلب إزالته فتولد منه ما هو اكبر منه، فقد كان رسول الله ﷺ يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت[1] ورده على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك مع قدرته عليه خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك، لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر، ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه كما»[2] .

لقد تناول ابن القيم في هذا المثال مسألة الإنكار على الملوك والحكام وبين أن حكم الإنكار عليهم واجب بقوله: «النبي ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر». وهذا الحكم عام، وبين المقصد من تنفيذ هذا الحكم وهو: «ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله»، ولتحصيل هذا المقصد لابد من مراعاة ما يلي:

أ- التوازن بين درجة الإنكار ودرجة المنكر .

يحذر ابن القيم من اختلال التوازن بين حجم أو درجة الإنكار وبين المنكر، لذا وضع النبي ﷺ كما نقل ابن القيم ضابطا للإنكار باليد أو الخروج والقتال وهو (ما أقاموا الصلاة)، وهذا أصل في هذه المسألة، ويدل بمفهومه المخالف أنه يجوز الإنكار عليهم بالخروج إن لم يقيموا الصلاة، ومن باب أولى إذا صدر منهم منكر أعظم من عدم إقامة الصلاة، ومن باب المساوة إن صدر منكر مساو لعدم إقامة الصلاة .

فالنص حصر الخروج على الأمراء بحد أدنى وهو ترك إقامة الصلاة، ويمكن القول أن كل منكر مساو أو أعظم، فهو مبيح للإنكار على الأمراء باليد والخروج عليهم، (مع أن لذلك شروطاً وموانع أخرى) وهذا ما دلت علية دلالة النص حيث ذكر الأصوليون أنه إذا بلغت العلة من القوة والوضوح في الواقعة غير المنصوص عليها حدا جعلها أولى

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، ج٢ ص٥٧٤، والحديث: عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ (لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام فإن قريشا استقصرت بناءه وجعلت له خلفا) .

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٤.

بحكم النص، أو على الأقل مساوية فإن ثبوت هذه الواقعة ينبغي أن يكون بالنص نفسه لا بالقياس، ويكون إيراد الواقعة المنصوص عليها في النص حينئذ على سبيل المثال، لا على سبيل الحصر[1].

وكما فهمنا أن قتالهم والخروج عليهم مغيًّاً بعدم إقامة الصلاة فهذا يُفهِم أن العلة بجواز الخروج هو حجم المنكر أو الفساد الواقع من قبلهم، فإذا كانت هذه العلة موجودة في صورة أخرى غير ترك إقامة الصلاة وكانت مساوية أو أعظم فإنها تأخذ نفس الحكم، لأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، هذا وقد وجدنا أن الشارع قد ساوى بين ترك الصلاة وبين ترك الحكم بما أنزل الله كما في قوله عليه السلام: «لتنتقضن عرى الإسلام عروة عروة فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها وأولهن نقضاً الحكم وآخرهن الصلاة»[2]. وبما أنهما استويا بالوصف لأنهما من عرى الإسلام، فيستويان بالرتبة فلا يجوز الخروج على الملوك والأمراء ما أقاموا الصلاة، ويجوز الخروج إذا تركوا إقامة الصلاة وما في رتبتها كترك الحكم بما أنزل الله.

وعليه يمكن أن نؤصل لضابط في هذه المسألة – مسألة الخروج على الملوك والأمراء – بالتناسب بين حجم المنكر ونوعه وبين حجم الإنكار ونوعه، فالإنكار واجب وطبيعته ودرجته تتحدد تبعا لطبيعة ودرجة المنكر ومرتكبه قوة وضعفا لينا وشدة فورا أو تدرجا بما يحقق مقصد الشارع من إنكاره بدرء المفاسد وجلب المصالح .

ب- القدرة والاستطاعة على التغيير .

القدرة أو الاستطاعة على التغيير ركن ركين في عملية الإصلاح والتغيير، وقد أصل ابن القيم لهذا الضابط بقوله: «فقد كان رسول الله ﷺ يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها». والاستطاعة المطلوبة هنا هي القدرة على إزالة المنكر أو الفساد

(١) انظر الدريني، المناهج الأصولية، ص ٢٥٥ – ٢٥٦ .

(٢) الهيثمي، نور الدين (ت سنة٨٠٧)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، طبعة ١٤١٢هـ ١٩٩٢م، ج ٧ ص٢٢٢. قال الهيثمي: رواه أحمد والطبراني ورجالهما رجال الصحيح .

وإحلال معروف وصلاح مكانه، أما القدرة على إشاعة الفوضى واضطراب الحياة دون امتلاك القدرة على حسم الفساد وإقامة المعروف مكانه فتلك الفتنة التي حذر الشرع منها بقوله تعالى:﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾[1]، فيسود القتل والسرقة وتنتهك الأعراض وتهدر الحقوق والكرامات وإنسانية الإنسان، بل حتى الحيوان والنبات يلحقه الأذى والضرر كما نشاهد في أيامنا هذه في مناطق الفتنة والنزاعات والفوضى، وقد أشار ابن القيم لهذا في زمانه فقال: «ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر فطلب إزالته فتولد منه ما هو اكبر منه». فالتعجل وعدم الصبر لتحصيل القدرة والاستطاعة وأسباب التمكين مآلها الفتن والفوضى... فالنبي ﷺ كان يرى أعظم المنكرات كل يوم ولا يملك القدرة على تغيير الأصنام وهدمها وإزالتها، فانتظر حتى تمكن ثم أقدم فأزال المنكر وأقام معروفا مقامه.

ح- مراعاة الظروف والأحوال والبيئة والواقع .

ليس تحصيل القوة والاستطاعة المادية مبررا وحيدا للتغيير، لأن مراد القائم على عملية الإصلاح والتغيير يجب أن يتوافق مع مقصد الشارع حتى يحكم بصحته، وعليه لابد من الحفاظ على مقاصد الشرع ورعايتها في عملية التغيير وتحصيل المصالح المشروعة وتحقيقها واقعا، لذا لابد من الالتفات إلى مآلات عملية الإصلاح والتغيير، فلا يكفي امتلاك القدرة على الإصلاح والتغيير، بل لابد من معرفة مآلات التغيير هل تتفق مع مراد الشارع ومقاصده، فإن كان الجواب موافقا كان الإصلاح والتغيير مشروعا، وإن كانت المآلات تناقض مقصد الشرع ومراده منع وحرم، لهذا يجب تفهم التصرف والتعرف على مآلاته وما يؤثر في هذه المآلات من ظروف وأحوال وبيئات وواقع، حتى لا ينتج عنه ما هو أعظم منه وإن كان التصرف في أصله جائز .

ويستدل ابن القيم لهذه الموازنة بموقف النبي ﷺ من تغيير بناء البيت على أساس إبراهيم عليه السلام فيقول: «لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت

---

(١) سورة البقرة آية ٢١٧ .

ورده على قواعد إبراهيم ومنعه من ذلك مع قدرته عليه خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه».

انظر لهذا العمق في الفهم وبعد النظر لم يغير النبي ﷺ البيت مع توفر القدرة عليه لأن النظر اتجه لما هو أعظم وهو تفويت مقصد ومراد للشارع أعظم مما يتحصل من إعادة بناء البيت على قواعد إبراهيم عليه السلام فتأمل .

وعليه فقد وضع ابن القيم أسسا لهذا الفهم والفقه في ضوء المقاصد في تغيير المنكر ويذكر له أربع صور مع بيان أحكام كل صورة بناءا على تحقيق المقصد كالآتي:

الأولى: أن يزول ويخلفه ضده .

الثانية: أن يقل وإن لم يزله بالجملة .

الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله .

الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه .

فالدرجتان الأوليان مشروعتان والثالثة موضع اجتهاد والرابعة محرمة[1].

٢- الإنكار على الأفراد والمجتمعات:

يقيس ابن القيم على ما سبق صوراً أخرى في الإصلاح والتغيير بناءا على مدى تحقيقها لمقاصد الشريعة، ولكن ليس في إصلاح وتغيير الملوك والأمراء، بل في إصلاح وتغيير الأفراد والمجتمعات، مراعيا في ذلك ما استخلصه من قواعد وأصول، سالكا طريق الموائمة بين فقه النصوص الجزئية في إنكار المنكر وبين الحفاظ على مقاصد الشريعة في إنكار المنكر، وما قد يفضي إليه تطبيق النصوص من نتائج تنقض مقاصد الشارع من إنكار المنكر لما يترتب عليه من منكر أعظم، ومن ذلك قوله: «فإذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة إلا إذا نقلتهم

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص ٤.

منه إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله، كرمي النشاب وسباق الخيل ونحو ذلك، وإذا رأيت الفساق قد اجتمعوا على لهو ولعب أو سماع مكاء وتصدية فإن نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد، وإلا كان تركهم على ذلك خيرا من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك، فكان ما هم فيه شاغلا لهم عن ذلك، وكما إذا كان الرجل مشتغلا بكتب المجون ونحوها وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع والضلال والسحر فدعه وكتبه الأولى وهذا باب واسع»[1].

٣- الإنكار على من أنكر المنكر إن تسبب بمنكر أعظم .

ينقل ابن القيم عن ابن تيمية قوله: «مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم»[2].

نلحظ من موقف ابن تيمية هذا قضايا عدة نذكرها كالآتي:

- الإنكار على من أنكر المنكر إن فوت مصلحة أعظم: وذلك لأن شاربي الخمر من التتار إذا استيقظوا وعادت لهم عقولهم قد ينتج عنه منكر أعظم وهو قتل الناس وسبي الذرية... فنظر ابن تيمية إلى مآل الإنكار على شرب التتار للخمر ووجده أعظم من شرب الخمر، فأنكر على من أنكر على التتار لما يترتب على هذا الإنكار من منكر أعظم، يقول ابن تيمية: «قد يكون فعل المرجوح أرجح للمصلحة الراجحة، كما يكون ترك الراجح أرجح أحيانا لمصلحة راجحة، وهذا واقع في عامة الأعمال»[3]. فهناك راجح وهناك أرجح، وقد يكون المرجوح في الظاهر هو الأرجح في الحقيقة، وفي هذا الفهم لمسة إستحسانية مقاصدية والله أعلم.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٥ .

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٥ .

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٤ ص ١٩٨ .

- الحكم بغلبة الظن، فهاهو ابن تيمية حكم بغلبة ظنه على أن التتار إذا تركوا شرب الخمر وعادت إليهم عقولهم فإنهم عائدون إلى القتل والسبي وسرقة الأموال، فبني الحكم على غلبة الظن بالإنكار على المنكر.
- الموازنة بين مقاصد الشريعة وخاصة تقديم حفظ الأنفس على حفظ العقول، بل عقول هؤلاء القتلة والمفسدين.

وهذه المسألة هامة في فقه الإصلاح والتغيير وخاصة في عصرنا هذا، فمدافعة الفساد أو الباطل والحفاظ على الحقوق وتحصيل ما يستطاع من المصالح ودفع ما يمكن من المفاسد والشرور أو تقليلها، خاصة وأن لكل تيار قواه ومواطن ضعفه، والإصلاح والتغيير السياسي فيه مكاسب لصالح الإسلام والمسلمين كما أن فيه خسائر بسبب كيد أو غدر أو غش وخيانة، وفيه تحالفات وصفقات... فهذا الفقه يسعفه ويوسع له دائرة فهم النص ودائرة الممارسة والتطبيق ولكن بما لا يهدر المقاصد العليا للشريعة أو يفوت مصلحة حقيقية عليا من أجل مصلحة موهومة أو أدنى منها نفعا وهذا باب واسع .

٤- الهجر والمقاطعة.

ذكر ابن تيمية في مجموع الفتاوى مسألة الهجر ثم قاس عليها مسائل في السياسة الشرعية كتحديد طبيعة العلاقة مع العدو بأنها تتغير بحسب الأحوال فهو يقول: «الهجر يختلف باختلاف الهاجرين في قوتهم وضعفهم وقلتهم وكثرتهم، فان المقصود به زجر المهجور وتأديبه ورجوع العامة عن مثل حاله، فان كان المصلحة في ذلك راجحة بحيث يفضى هجره إلى ضعف الشر وخفيته كان مشروعا، وان كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك بل يزيد الشر والهاجر ضعيف بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر، بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر، والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف ولهذا كان النبي ﷺ يتألف قوما ويهجر آخرين، كما أن الثلاثة الذين خلفوا كانوا خيرا من أكثر المؤلفة قلوبهم لما كان أولئك كانوا سادة مطاعون في عشائرهم، فكانت المصلحة الدينية في تأليف قلوبهم، وهؤلاء كانوا مؤمنين والمؤمنون سواهم كثير،

فكان في هجرهم عز الدين وتطهيرهم من ذنوبهم وهذا كما أن المشروع في العدو القتال تارة والمهادنة تارة وأخذ الجزية تارة، كل ذلك بحسب الأحوال والمصالح»[1].

نستخلص مما تقدم أموراً عدة منها:

- لقد ربط ابن تيمية بين حكم الهجر وبين مقصد الشارع منه، وهو زجر المهجور وتأديبه هذا بالنسبة للمهجور وأما بالنسبة للعامة رجوعهم عن مثل حاله، فلابد أن يفضى الحكم لمقصد الشارع، وهو الردع والزجر.

- رتب ابن تيمية نوع الهجر قوة وضعفا وقلة وكثرة بتحقق مقصد الشارع من الهجر وإلا لم يشرع الهجر فقال: «فان كان المصلحة في ذلك راجحة بحيث يفضى هجره إلى ضعف الشر وخفيته كان مشروعا وان كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك بل يزيد الشر والهاجر ضعيف بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر».

- استدل ابن تيمية لرجحان الهجر على التأليف بهجر النبي ﷺ للثلاثة الذين خلفوا، لأن مقصد الشارع في هجرهم كان إعزاز الدين في نفوسهم ونفوس باقي المسلمين، وتطهيرهم من ذنوبهم .

-واستدل لرجحان التأليف على الهجر بالمؤلفة قلوبهم، ومقصد الشارع في المؤلفة قلوبهم أنهم كانوا سادة مطاعون في عشائرهم، يرجى إسلام أقوامهم بإسلامهم.

- يذكر ابن تيمية في هذه الموازنة بين منافع الهجر ومنافع التأليف والموائمة مع مقاصد الشرع وقصد الشارع تحقيق المصلحة الأعظم والأقوى فقال: «الثلاثة الذين خلفوا كانوا خيرا من أكثر المؤلفة قلوبهم». والذي يتبادر للذهن أن الأولى تأليف من هم خير (أي الثلاثة) وهجر من هم أقل خيرية وأبعد عن الإسلام، ولكن هذا الفهم قد يفضي لنقيض قصد الشارع لأن هجر المؤلفة قلوبهم ربما يفضي إلى نفورهم وبالتالي نفور أقوامهم عن الإسلام وهذا فساد أعظم لا يقصده الشارع من الهجر. وتأليف

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٨ ص ٢٠٦ .

النفر الثلاثة بدل هجرهم مع ما بدر منهم من مخالفة وتركهم دون عقاب يهون أوامر الدين في نفوسهم ونفوس الآخرين ويضعف المبادرة في تلبية الواجبات وتنفيذ الفرائض، ويجرئ النفوس على المخالفة، وهذا فيه ما فيه.

فالحكم (الهجر أو التأليف) مقرون بما يفضي إليه جوازا أو منعا ويدل عليه حال الهاجر قوة أو ضعفا وحال المهجور وما يصلح له. ويؤكد ابن تيمية على محورية المقاصد فيقول: «وإذا عرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه»[1].

- ثم يفرع ابن تيمية على ما سبق مسائل أخرى في السياسة الشرعية ومنها تحديد نوع العلاقة مع العدو فيقول: «كما أن المشروع في العدو القتال تارة والمهادنة تارة وأخذ الجزية تارة كل ذلك بحسب الأحوال والمصالح». فكل تصرف مقيد بما يفضي إليه من مآلات ومدى قربها أو بعدها عن مقاصد الشرع .

- ويمكن القياس على ما سبق من صور في عصرنا الحاضر المقاطعة السياسية كوسيلة لتحقيق بعض المصالح الممكنة، ويمكن اعتبارها صورة من صور الهجر وهي ممارسة منتشرة في كثير من الظروف والحالات في كثير من دول العالم، كالمقاطعة للترشح للمجالس النيابية أو التصويت، احتجاجا على أمور أو مطالبة بأمور، لما لهذه الوسيلة من أثر إعلامي على النتائج المتوقعة، أو على مدى التمثيل الحقيقي للأمة .وعكس المقاطعة والهجر التأليف والمشاركة في تولي الوظائف العامة في الدولة، وكل ذلك يخضع لما يتوقع من مآلات وآثار ومدى ملائمتها لمقاصد الشارع الحكيم.

ويعلل ابن تيمية الهجر فيقول: «وهذا لأن الهجر من باب العقوبات الشرعية فهو من جنس الجهاد في سبيل الله وهذا يفعل لأن تكون كلمة الله هي العليا ويكون الدين كله لله والمؤمن عليه أن يعادى في الله ويوالى في الله»[2].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨ ص ٢٠٧ .

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨ ص ٢٠٨ .

٥- المداراة والمداهنة:

وهذه من التطبيقات في العمل السياسي فالفقه فرق بين المداراة والمداهنة وربط بين حكم كل واحدة بمقصدها.

عن عائشة: أن رجلا استأذن على النبي ﷺ فلما رآه قال (بئس أخو العشيرة وبئس ابن العشيرة). فلما جلس تطلق النبي ﷺ في وجهه وانبسط إليه فلما انطلق الرجل قالت عائشة يا رسول الله حين رأيت الرجل قلت له كذا وكذا ثم تطلقت في وجهه وانبسطت إليه؟ فقال رسول الله ﷺ (يا عائشة متى عهدتني فحاشا إن شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شره)[١].

قال ابن حجر: وهذا الحديث أصل في المداراة[٢]. أي بمعنى دليل، وعلل ذلك «لأنه من المدافعة والمراد به الدفع برفق»[٣]، لأن المداراة كما عرفها البعض: درء الشّرّ المفسد بالقول اللّين، وترك الغلظة أو الإعراض عنه إذا خيف شرّه أو حصل منه أكبر مما هو ملابس[٤]. بل جعل القرآن سهما للمداراة وهو سهم المؤلفة قلوبهم، وكثير من الناس من يجرح ويتهجم على العلماء والمصلحين الذين يسعون في حاجات الناس وإصلاح بعض الأحوال فيخالطون أهل الحكم ويطرقون أبواب الدولة فيزورون ويستقبلون ويوطدون العلاقات ويتحالفون مع غيرهم وينسقون مع المسلم والذمي والفاسد والفاسق ويلبون مطالبهم فيتألفونهم ويستوعبونم، ليكونوا في صفهم أو على الأقل ليس ضدهم، فيضحي العالم بعزة نفسه من أجل صالح الناس والمصلح بوقته وماله ويجهده التعب ساعيا لهم... وسرعان ما تنطلق سهام الاتهام، ورماح الطعن...

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج ٥ ص ٢٢٤٤ .

(٢) ابن حجر فتح الباري، ج١٠ ص٤٥٤ .

(٣) ابن حجر فتح الباري، ج١٠ ص ٥٢٨ .

(٤) علماء نجد الأعلام، مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ج١ ص ٤٢١.

والولوغ في ذمتهم وأكل لحومهم فيصفونهم بالمداهنين، أو الذين ركنوا للظالمين، أو يستجدون دنياهم بدينهم... ولم يفرق هؤلاء بين المدارة كما عرفها العلماء وأنها مطلوبة شرعا إذا كان فيها نفع ومصلحة للإسلام والمسلمين، وبين المداهنة التي هي: ترك ما يجب لله من الغيرة والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والتّغافل عن ذلك لغرضٍ دنيويٍّ[1] .

يقول الإمام الغزالي: الفرق بين المداراة و المداهنة بالغرض الباعث على الإغضاء، فإن أغضيت لسلامة دينك ولما ترى من إصلاح أخيك بالإغضاء فأنت مدار وإن أغضيت لحظ نفسك واجتلاب شهواتك وسلامة جاهك فأنت مداهن[2]. فانظر لأثر المقصد الشرعي والباعث في ترتب الحكم الشرعي على التصرف فيحله ويحرمه بحسب الباعث أو المقصد.

---

(١) علماء نجد الأعلام، مجموعة الرسائل، ج١ ص ٤٢١.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ج٢ ص ١٨٢ .

المبحث الثالث

ترتيب الأولويات في الإصلاح والتغيير السياسي

وفيه مطالب ثلاثة

الأول: الأولويات تعريفها وحجيتها.

الثاني: الموازنات تعريفها وحجيتها.

الثالث: الأمثلة التطبيقية التي ذكرها العلماء في باب

السياسة الشرعية القائمة على فقه الأولويات والموازنة.

المطلب الأول

الأولويات تعريفها وحجيتها

سأتناول في هذا المطلب تعريف فقه الأولويات لغة واصطلاحا، والأدلة الدلة على حجيته كالآتي .

الأولويات لغة

قال ابن فارس: «وفلانٌ أولى بكذا، [أي أحرى به وأجدر»[1]. وقال أيضا: «والباب كله راجع إلى القرب»[2].

وقال ابن منظور: في الحديث: أنه سئل عن رجل مُشْرِك يُسْلِم على يد رجل من المسلمين فقال: «هو أَولى الناس بمَحْياه ومماته أَي أَحَقُّ به من غيره[3]»... وفي الحديث: «أَلحِقُوا المالَ بالفَرائضِ فما أَبقت السِّهام فلأَوْلى رجل ذكَر»[4]، أَي أَدنى وأَقرب في النسب إِلى الموروث. ويقال: فلان أَولى بهذا الأَمر من فلان أَي أَحق به[5]. وقال ابن فارس: وفلانٌ أولى بكذا، [أي أحرى به وأجدر[6]. وقال أيضا: والباب كله راجع إلى القرب[7].

نلاحظ مما سبق أن لفظة أولى تدور على معاني متقاربة هي: أحق وأقرب وأجدر وأحرى.

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٦ ص ١٤١.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٦ ص ١٤٢.

(٣) والحديث عن تميم الداري قال: ثم سألت رسول الله ﷺ ما السنة في الرجل من أهل الشرك يسلم على يدي رجل من المسلمين فقال رسول الله ﷺ: «هو أولى الناس بمحياه ومماته». قال أبو عيسى هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث عبد الله بن وهب... وهو عندي ليس بمتصل. الترمذي، محمد بن عيسى (٢٠٩ هـ – ٢٧٩ هـ)، الجامع الصحيح المشتهر بسنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وأخرون، دار احياء التراث العربي بيروت، ج٤ص٤٢٧ . قال الشيخ الألباني: حسن صحيح.

(٤) االبخاري، محمد بن اسماعيل (١٩٤ هـ – ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير بيروت، ط٣، ١٩٨٧م، كتاب الفرائض باب ميراث الولد من أبيه وأمه: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال ثم أنا **أولى** بالمؤمنين من أنفسهم فمن مات وعليه دين ولم يترك وفاء فعلينا قضاؤه ومن ترك مالا فلورثته... عن بن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال ثم ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو **لأولى** رجل ذكر . ج٦ ص ٢٤٧٦ .

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ج١٥ ص ٤٠٥.

(٦) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٦ ص ١٤١.

(٧) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٦ ص ١٤٢.

الأولويات اصطلاحا

عرفها الأستاذ محمد الوكيل بتعريفين:

الأول: الأعمال الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها عند الامتثال أو عند الإنجاز.

الثاني: الأسبقيات الشرعية المراد إنجازها[1].

وعرفها الدكتور محمد همام بتعريفين: ترتيب الأعمال من حيث التقديم والتأخير، أو بأنها الأحقيات في التقديم والتأخير[2].

والذي أميل إليه هو التعريف الثاني للدكتور محمد همام بأنها الأحقيات في التقديم والتأخير . فهو جامع للأعمال أو الأسبقيات الشرعية وغيرها لأن الأولويات هنا مطلقة، وترتيب الأعمال لا يقتضي أحقيتها فالترتيب قد يكون تصاعدي أو تنازلي أو ايجابي وسلبي، أما الأحقيات فهي الأولويات.

تعريف فقه الأولويات.

عرفه الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه أولويات الحركة الإسلامية بأنه: «وضع كل شيء في مرتبته فلا يؤخر ما حقه التقديم أو يقدم ما حقه التأخير، ولا يصغر الأمر الكبير و ولا يكبر الأمر الصغير[3].

ثم عرفه في كتابه: فقه الأولويات بتعريف آخر فقال: هو وضع كل شيء في مرتبته بالعدل، من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية

---

(١) الوكيلي، محمد، فقه الأولويات، ص١٥ .

(٢) ملحم، محمد همام عبدالرحيم، تأصيل فقه الأولويات، ص ٤١ .

(٣) القرضاوي، يوسف، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مكتبة وهبة القاهرة، ط٤، ١٩٩٢م، ص ٣٤.

صحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العقل[1].

عرفه الأستاذ محمد الوكيلي بأنها: العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها[2].

وعرفه الدكتور محمد همام: العلم بمراتب الأعمال ودرجات أحقياتها في تقديم بعضها على بعض المستنبط من الأدلة ومعقولها ومقاصدها[3].

وتدور جميع هذه التعريفات على معاني متقاربة، وإن كان بعضها غلب عليها التطويل كتعريف الدكتور القرضاوي، والذي أميل لترجيحه هو تعريف الأستاذ محمد الوكيلي لأنه ذكر في تعريفه (العلم) فالفقه علم وليس وضع كما ذهب إليه القرضاوي، وذكر الأحكام الشرعية لأن الأولويات تدور على الأحكام بناءا على العلم بمراتب الأعمال وبالواقع، وليس العلم بمراتب الأعمال.

حجية فقه الأولويات

- من الأدلة على حجية فقه الأولويات

١- من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ ﴾[4] .

وجه الدلالة: حكم القرآن الكريم بالأولوية هو اعتبار للأولويات .

---

(١) القرضاوي، يوسف، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة القاهرة، ط١، ١٩٩٥م، ص ٩.

(٢)الوكيلي، محمد، فقه الأوليات دراسة بالضوابط، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، فيرجينا، ط١، ١٩٩٧م، ص ١٦.

(٣) ملحم، محمد همام عبدالرحيم، تأصيل فقه الأولويات دراسة مقاصدية تحليلية، دار العلوم عمان، ط١، ٢٠٠٧م، ص ٤٦.

(٤) سورة آل عمران آية ٦٨ .

قال ابن عباس: « ﴿ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ ﴾ وهم المؤمنون»[1]. فأحق الناس بإبراهيم وأجدرهم بالانتساب إليه وأقربهم لدينه، هم المؤمنون.

قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[2].

وجه الدلالة: ذكر النص أن هناك حسن وأحسن، وإتباع الأحسن هو الأقرب عند الله تعالى والأكثر ثوابا.

قال الزمخشري في تفسير الآية: أراد أن يكونوا نقادا في الدين يميزون بين الحسن والأحسن والفاضل والأفضل، فإذا اعترضهم أمران واجب وندب اختاروا الواجب وكذلك المباح والندب حرَّاصا على ما هو أقرب عند الله وأكثر ثوابا[3].

وقال الشوكاني: ثم أثنى سبحانه على هؤلاء المذكورين فقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾أي هم الذين أوصلهم الله إلى الحق وهم أصحاب العقول الصحيحة لأنهم الذين انتفعوا بعقولهم ولم ينتفع من عداهم بعقولهم[4].

فهناك حسن وأحسن وإتباع الأحسن هو الأقرب عند الله تعالى والأكثر ثوابا، ومن هذه طريقتهم (أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب) فذكر الهداية لأصحاب هذه الطريقة ومدح عمل عقولهم ووصفهم بأولوا الألباب من الله تزكية لهذه

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٣ ص١٢٦٤ .

(٢) سورة الزمر آية ١٨ .

(٣) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود (٤٦٧هـ – ٥٣٨هـ)، دار المعرفة بيروت، بدون طبعة أو تاريخ، ج٣ ص٣٤٣.

(٤) الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، فتح القدير، دار الفكر بيروت، بدون طبعة أو تاريخ، ج٤ ص٤٥٦ .

الطريقة، كيف لا وقد كرر سبحانه (أولئك) مرتين وذكر للأولى للتأكيد الاسم الموصول (الذين) ولأولئك الثانية الضمير (هم). فإعمال العقل في إتباع الأحسن والأفضل والأقرب هو الأولى بأصحاب الألباب، العباد الذين طلب الله من نبيه تبشيرهم .

- قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴿٣﴾ أَوۡ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكۡرَىٰٓ ﴿٤﴾ أَمَّا مَنِ ٱسۡتَغۡنَىٰ ﴿٥﴾ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ﴾[1] .

وجه الدلالة: في هذه الآيات فقه أولويات الإصلاح والتغيير، من حيث الموازين والمبادئ فالمسلم أولى من غيره بالدعوة والتعليم، والمقبل أولى من المستغني، والممكن أولى من الصعب أو المستحيل... وهكذا .

قال القرطبي: «النظر إلى المؤمن أولى، وإن كان فقيرا أصلح وأولى من الأمر الآخر وهو الإقبال على الأغنياء طمعا في إيمانهم وإن كان ذلك أيضا نوعا من المصلحة»[2].

٢- ومن السنة:

عن بن عباس رضي الله عنهما قال: ثم قدم رسول الله ﷺ المدينة، فوجد اليهود يصومون يوم عاشوراء، فسئلوا عن ذلك، فقالوا: هذا اليوم الذي أظهر الله فيه موسى وبني إسرائيل على فرعون، فنحن نصومه تعظيما له، فقال النبي ﷺ: «نحن أولى بموسى منكم» فأمر بصومه[3].

---

(١) سورة عبس آية ١- ٦ .

(٢) القرطبي، محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني، دار الشعب القاهرة، ط٢، ١٣٧٢هـ، ج١٩ص٢١٣ .

(٣) مسلم، الجامع الصحيح، ج٢ ص٧٩٥. ومنه عن تميم الداري قال: ثم سألت رسول ﷺ ما السنة في الرجل من أهل الشرك يسلم على يدي رجل من المسلمين؟ فقال رسول الله ﷺ: «هو أولى الناس بمحياه ومماته». الترمذي، الجامع الصحيح بتعليق الألباني، ج٤ ص٤٢٧. وعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «ثم أنا **أولى** بالمؤمنين من أنفسهم، فمن مات وعليه دين ولم يترك وفاء فعلينا قضاؤه،

وجه الدلالة: تبني النبي ﷺ لبعض الأحكام وبناؤها على الأولويات، وهذا اعتبار لهذا الفقه، وتوجيه للعلماء بالسير على نفس المنهجية في استنباط الأحكام الشرعية.

٣- ومن استدلال الصحابة رضي الله عنهم:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه سمع خطبة عمر الآخرة حين جلس على المنبر، وذلك الغد من يوم توفي النبي ﷺ، فتشهد وأبو بكر صامت لا يتكلم، قال: كنت أرجو أن يعيش رسول الله ﷺ حتى يدبرنا، يريد بذلك أن يكون آخرهم، فإن يك محمد ﷺ قد مات، فإن الله تعالى قد جعل بين أظهركم نورا تهتدون به بما هدى الله محمدا ﷺ، وإن أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ، ثاني اثنين، فإنه أولى المسلمين بأموركم، فقوموا فبايعوه، وكانت طائفة منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بني ساعده، وكانت بيعة العامة على المنبر(١).

فهذا سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسلك نفس الطريقة في أعظم مسألة واجهة المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ مسألة الخلافة، ويعتمد فقه الأولويات فيقول في أبي بكر رضي الله عنه: «فإنه أولى المسلمين بأموركم، فقوموا فبايعوه»، ومسائل عمر بن الخطاب واجتهاداته في تقديم وتأخير بعض الأحكام كثيرة ومشهور كمنع قسمة أرض الخراج ومنع الصحابة من التزوج بالكتابيات وغيرها، فإن فقه الأولويات فيها بارز وبين.

٤- دلالة الأولى .

ويطلق عليها أيضا: دلالة النص، أو فحوى الخطاب، أو مفهوم الموافقة، أو القياس الجلي.

يقول الإمام الشافعي: «والقياس وجوه، يجمعها القياس، وبعضه أوضح من بعض،

ومن ترك مالا فلورثته». البخاري، الجامع الصحيح، ج٦ ص ٢٤٧٦. وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال:« ثم ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو **لأولى** رجل ذكر». البخاري، الجامع الصحيح، ج٦ ص ٢٤٧٦ .

(١)البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، ج٦ ص ٢٦٣٩ .

فأقوى القياس أن يحرم الله في كتابه، أو يحرم رسول الله القليل من الشيء، فعلم أن قليله إذا حرم، كان كثيره مثل قليله في التحريم، أو أكثر، بفضل الكثرة على القلة، وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة، كان ما هو أكثر منها **أولى** أن يحمد عليه، وكذلك إذا أباح كثير شيء، كان الأقل منه **أولى** أن يكون مباحا»[1].

وهذا النوع من الاعتبار وُصِفَ بالأولى لأن الحكم في كثير من الصور غير المنصوص عليها هو أولى بالاعتبار في الحكم في الصور المنصوص عليها، لأن العلة في غير المنصوص أوضح وأعظم أثراً من المنصوص عليها، كحكم تحريم قول أف للوالدين، فإن الضرب أو الشتم أولى بالتحريم، لأن العلة (الأذى المعنوي أو المادي) فيهما أوضح وأعظم أثرا من كلمة أف.

٥ - استقراء الشريعة دل على أنها راعت التفاوت بين الرتب في الأحكام .

فالشرع راعى تفاوت الرتب في الأحكام في ذاتها أو فيما يقترن بها كالآتي:

تفاوت رتب الأحكام في ذاتها:

أ - فنصوص القرآن فرقت بين الأحكام بناءا على التفاوت في الذات، فقدمت وأخرت أو فاضلت أو طلبت ومنعت. وقد ذكر الإمام العز بن عبد السلام في كتابة قواعد الأحكام في مصالح الأنام فصلا بعنوان: فَصْلٌ فِي بَيَانِ تَفَاوُتِ رُتَبِ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ[2]، والأمثلة التي يسوقها الإمام لا تدع مجالا للنقاش بخلاف ذلك. ومن ذلك:

- التفاوت في الواجبات .

قال الإمام الشاطبي: أن القواعد الخمس أركان الدين وهي متفاوتة في الترتيب فليس الإخلال بالشهادتين كالإخلال بالصلاة ولا الإخلال بالصلاة كالإخلال بالزكاة

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ص ٢٥٣ عن الرسالة للشافعي ص٥١٢ - ٥١٦ .

(٢) ابن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج١ ص ٤٠ وما بعدها .

ولا الإخلال بالزكاة كالإخلال برمضان وكذلك سائرها مع الإخلال[1].

وفي صحيح مسلم عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ»[2].

- **التفاوت في المنهيات**

يقول ابن الجوزي: كل المعاصي قبيحة و بعضها أقبح من بعض[3]. وفي صحيح البخاري عنون الإمام بابا سماه: باب كفران العشير وكفر دون كفر[4]. قال ابن حجر: (قوله باب كفران العشير وكفر دون كفر) قال القاضي أبو بكر بن العربي في شرحه: مراد المصنف أن يبين أن الطاعات كما تسمى إيمانا كذلك المعاصي تسمى كفرا لكن حيث يطلق عليها الكفر لا يراد الكفر المخرج من الملة[5].

وقال ابن القيم: فأما الكفر فنوعان: كفر أكبر وكفر أصغر فالكفر الأكبر: هو الموجب للخلود في النار والأصغر: موجب لاستحقاق الوعيد دون الخلود...وهذا تأويل ابن عباس وعامة الصحابة في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[6]، قال ابن عباس: ليس بكفر ينقل عن الملة بل إذا فعله فهو به كفر وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر[7]وكذلك قال طاووس وقال عطاء: هو كفر دون كفر وظلم

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، ج ١ ص ٣٣٠ .

(٢) مسلم، صحيح مسلم، ج ١ ص ٤٦ .

(٣) ابن الجوزي، أبو الفرج (٥٠٨هـ - ٥٩٧، ١١١٦ - ١٢٠١؟م)، صيد الخاطر، ج ١ ص ٢٨٠ .

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج ١ ص ١٩ .

(٥) ابن حجر، فتح الباري - ابن حجر، ج ١ ص ٨٣ .

(٦) المائده آية ٤٤ .

(٧) يقول صاحب كتاب الولاء والبراء في الإسلام: الكفر نوعان: كفر عمل، وكفر جحود وعناد. فكفر الجحود: أن يكفر بما علم أن الرسول جاء به من عند الله جحوداً وعناداً، من أسماء الرب وصفاته

دون ظلم وفسق دون فسق... والصحيح: أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفرين الأصغر والأكبر بحسب حال الحاكم فإنه إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة وعدل عنه عصيانا لأنه مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة فهذا كفر أصغر وإن اعتقد أنه غير واجب وأنه مخير فيه مع تيقنه أنه حكم الله تعالى فهذا كفر أكبر وإن جهله وأخطأه: فهذا مخطئ له حكم المخطئين والقصد أن المعاصي كلها من نوع الكفر الأصغر فإنها ضد الشكر الذي هو العمل بالطاعة فالسعي: إما شكر وإما كفر وإما ثالث لا من هذا ولا من هذا والله أعلم[1].

وكما أن التفاوت في نفس الكفر فالتفاوت أيضا في النفاق والرياء والشرك (الخفي والجلي) أو بين الشرك والظلم والفسق أو ما دون ذلك من المنهيات الأخرى فالشريعة اعتبرت هذا التفاوت وعليه تفاوتت الأحكام المتعلقة بها كل بحسب ما فيه من مفاسد.

ب - تقسيم العلماء لمقاصد الشريعة وترتيبهم لها دل على رعاية الشارع لها

وأفعاله وأحكامه. وهذا الكفر يضاد الإيمان من كل وجه وأما كفر العمل: فينقسم إلى ما يضاد الإيمان، وإلى ما لا يضاده. فالسجود للصنم، والاستهانة بالمصحف، وقتل النبي وسبه يضاد الإيمان. وأما الحكم بغير ما أنزل الله، وترك الصلاة فهو من الكفر العملي قطعاً، ولا يمكن أن ينفى عنه اسم الكفر بعد أن أطلقه الله ورسوله عليه. فالحاكم بغير ما أنزل الله كافر وتارك الصلاة كافر بنص رسول الله ﷺ ولكن هو كفر عمل لا كفر اعتقاد. ومن الممتنع أن يسمى الله سبحانه الحاكم بغير ما أنزل الله كافراً، ويسمى رسول الله ﷺ تارك الصلاة كافراً، ولا يطلق عليهما اسم الكفر.
وقد نفى رسول الله الإيمان عن الزاني والسارق وشارب الخمر، وعمن لا يأمن جاره بوائقه. وإذا نفى عنه اسم الإيمان فهو كافر من جهة العمل، وانتفى عنه كفر الجحود والاعتقاد... وهذا التفصيل هو قول الصحابة الذين هم أعلم الأمة بكتاب الله وبالإسلام والكفر ولوازمها فلا تتلقى هذه المسائل إلا عنهم، فإن المتأخرين لم يفهموا مرادهم فانقسموا فريقين: فريقاً أخرجوا من الملة بالكبائر، وقضوا على أصحابها بالخلود في النار (٣)، وفريقاً جعلوهم مؤمنين كاملي الإيمان (٤) فهؤلاء غلوا، وهؤلاء جفوا. **القحطاني، محمد بن سعيد، الولاء والبراء في الإسلام، تقديم فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ج ١ ص ٤٤ .**

(١) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج ١ ص ٣٢٩ – ٣٣١.

متفاوته، فالأولى حفظ الضروريات، ثم الحاجيات، ثم التحسينيات .

تفاوت رتب الأحكام في ما يقترن بها من ظروف وملابسات

لقد راعت الشريعة هذا التفاوت لأسباب كالأوقات أو الأماكن أو الأحوال ... وهذا كثير ومنه: الصلاة والطاعات في مكة تفضل غيرها من الأماكن، وفي شهر رمضان تفضل في غيره من الشهور بل ليلة القدر خير من ألف شهر. والزنا محرم وهو أشد حرمة إذا زنى بحليلة جاره أو الشيخ الزاني، والإيذاء محرم وهو أشد حرمة إذا كان للوالدين، والمحرمات نوعين:

١- **المحرم لذاته:** كالخمر والزنى ... ولا يباح إلا للضرورة .

٢- **المحرم لغيره:** مباح في أصلة وحرم لطارئ، كالبيع مباح في أصله، ولكنه منهي عنه وقت صلاة الجمعة، وهذا النوع يباح للحاجة لا للضرورة فقط كالنظر للعورة عند العلاج. يقول ابن القيم: فإن ما حرم سدا للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد[1]. وقال: وما حرم سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة كما أبيحت العرايا من ربا الفضل وكما أبيحت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر وكما أبيح النظر للخاطب والشاهد والطبيب والمعامل من جملة النظر المحرم وكذلك تحريم الذهب والحرير على الرجال حرم لسد ذريعة التشبيه بالنساء الملعون فاعله وأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة[2]. وفي ما سبق أبين دليل على أن الشريعة راعت في أحكامها التفاوت في رتب المصالح والمفاسد، وهذه المراعاة أو الاعتبار في تفاوت رتب المصالح والمفاسد وبناء الأحكام الشرعية على ذلك، من حيث أن هذا الحكم أولى أو أجدر أو أحق بهذه المسألة من الأحكام الأخرى ومنها الحكم الأصلي لمثيلات المسألة، هذه المراعاة هي دليل اعتبار الشريعة لفقه الأولويات.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢ ص ١٥٩ .

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢ ص ١٦١ .

ما يتعلق بفقه الأولويات من مسائل

أ – على ماذا يقوم فقه الأولويات ؟

هذه قضية على درجة من الأهمية، وهي قضية منهجية في النظر لفقه الأولويات، هل اعتبار الأولوية قضية نصية؟ أم أوسع بحيث تشمل العقل المتخصص والخبرة واللغة؟

يجب أن نميز بين صورتين الأولى: الموازنة بين المصالح وبين المفاسد وهذا يحتاج العقل المتخصص والخبرة... والثانية معرفة المصالح والمفاسد فهذا يرجع إلى الشرع أولا والعقل ثانيا...، يقول ابن تيمية في الصورة الأولى بأن: ذلك ثابت في العقل، كما يقال ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين، وينشد:

إن اللبيب إذا بدى من جسمه   مرضان مختلفان داوى الأخطرا[1]

ويقول الدريني: الاجتهاد التشريعي في السياسة والحكم قائما على أساس الموازنة والترجيح الذي يعتمد العنصر العقلي المتخصص[2]. ويقول محمد الوكيلي في كتابه فقه الأولويات: مدخل الأولويات مدخل من المداخل المركَّبة التي يتداخل فيها السمع والعقل والعرف والتجربة والخبرة وكثير من العلوم الاجتماعية والإسلامية التي يمكن أن تعين على تحليل الماضي، وفهم الحاضر، واستشراف المستقبل، ليتم بمقتضى ذلك تحديد ما هو أولوي[3].

وهذا الاجتهاد بالتقديم أو التأخير والمقابلة بين المصالح والمفاسد هو ما يعرف بفقه الموازنات، وهذا الفقه هو ركن أصيل في فقه الأولويات بل هو وسيلته التي ينهض بها

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٤ – ٥٥. عن كتاب كبرى الحركات ص ٢١٣ – ٢١٤ .

(٢) الدريني، خصائص التشريع، ص١٣. ويضيف إليها في ص٤٠٨ الخبرة المكتسبة التي صقلتها التجارب، للتنسيق بين المتعارضين، وترجيح الحكم الذي يتعلق بالمصلحة الراجحة .

(٣) الوكيلي، محمد، فقه الأولويات، المقدمة، ص ر .

لمعرفة أي الأحكام أولى بالتقديم أو الإنزال على الواقعة أو المسألة، وأيها أحرى بالتأخير والرفع عن الواقعة لذا من الأجدر والأولى بحث فقه الموازنات تحت فقه الأولويات لتعلقه به ولقيام فقه الأولويات عليه.

ب- الترجيح وفقه الأولويات

الترجيح الذي بحثه الأصوليون هو: بيان قوة زيادة إحدى الإمارتين على الأخرى بدليل صحيح ليعمل به[1].

إن الترجيح عند الأصوليون يقوم على الترجيح بين إمارتين[2]أي دليلين نصين، والترجيح إما بقوة الدليل أو بدلالته على معناه[3]، أما فقه الأولويات فالأولوية تقع بين الأحكام المراد إنزالها على الواقعة أو المسألة لا بين النصوص، والأولوية تقوم على أمر خارج عن قوة النصوص أو دلالتها على معناها، أي بأمر خارج عن نطاق النصوص، أمر يتعلق إما بحفظ مقاصد التشريع، أو واقع المسألة عند تطبيق الحكم، أو لاختلاف الحال أو الظروف والملابسات المحتفة بالمسألة أو الواقعة عن مثيلاتها. **ويمكن أن يضاف إلى مباحث الترجيح عند الأصوليين الترجيح بالعلم بالأحكام الشرعية التي لها حق**

---

(١) عوض، السيد صالح، دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٨٠م، ص٤٢١. وعرفه أبو العينين بأنه: إظهار زيادة لأحد المتماثلين على الآخر. والمقصود بالمتماثلين من خلال كلامه الدليلين وهما النصين المتعارضين. أبو العينين، بدران، أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، مركز الاسكندرية للكتاب، الاسكندرية، ١٩٩٥م، ص٦٣ – ٦٤.

(٢) الإمارة في اللغة: العلامة، والأصوليون يذكرزنها بمعنى الدليل. عوض، دراسات في التعارض والترجيح، الهامش ص١٦٠. والمقصود بالدليل هو النص من كتاب أو سنة لذلك يجدهم يؤكدون أن لاتعارض بين النصوص القطعية بل قد يقع التعارض بين ما يدخله الظن، انظر ص ٤٣٤ وما بعدها.

(٣) قوة الدليل من حيث ثبوته، أما دلالته على معناه من حيث قوة هذه الدلالة كعبارة النص واشارة النص ودلالة النص ودلالة الاقتضاء... وكذلك العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ ...انظر أبو العينين، أدلة التشريع المتعارضة، ص ٣٦ وما بعدها.

التقديم على غيرها بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها. وهذا موضوع من أهم مباحث الترجيح التي يحتاجها المجتهد المعاصر وخاصة في باب السياسة الشرعية المعاصرة والتي تقل فيها النصوص ويكثر في مسائلها الاجتهاد.

ج - فقه الأولويات و فقه الإصلاح والتغيير

مر سابقا تعريف فقه الإصلاح والتغيير السياسي بأنه: العلم بالأحكام والقواعد الشرعية المتعلقة بإصلاح وتغيير الحكم.

فالإصلاح والتغيير مقصد عظيم من مقاصد الشريعة وكما ذكر ابن تيمية: «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا»[1].

ومِن فِقهِ ذلك: العلم بالقواعد التي يبنى عليها ترجيح خير الخيرين، إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا، ومن أهم هذه القواعد فقه الأولويات الذي يبين لنا أي الخيرين أو الشرين أولى وأجدر بالتحصيل أو الاندفاع إن لم يمكن تحصيلها أو دفعهما.

ومن أهم ما يتعلق بفقه الأولويات فقه الموازنات، لأن فقه الموازنات كالآلة التي يستخدمها المجتهد في معرفة أي الأحكام أرجح ليقدمه أو يؤخره، لذا سيكون الحديث عن هذا الموضوع في المطلب التالي بإذن الله تعالى.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٣ ص٣٤٣.

المطلب الثاني

فقه الموازنات تعريفه وحجيته

سأتناول في هذا المطلب تعريف فقه الموازنات، والأدلة الدلة على حجيته كالآتي.

الموازنات في اللغة

قال ابن فارس: الواو والزاء والنون: بناءٌ يدلُّ على تعديلٍ واستقامة... وهذا يُوازِنُ ذلك، أي هو مُحاذِيه.[1]. وقال الرازي: ووَازَنَ بين الشيئين مُوَازَنَة ووِزَانا وهذا يوازن هذا إذا كان على زنته أو كان محاذيه[2]. وقال ابن منظور: ووازَنَه عادله وقابله [3].

إذا فمن معاني الموازنة المحاذاة والمعادلة والمقابلة.

الموازنات في الاصطلاح

يقول صاحب تحفة الأحوذي: الموازنة إنما تراعى في الأشياء المتقاربة مع مناسبة ما،

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٦ ص ١٠٧ .

(٢) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص ٧٦ .

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ٣٥ ص ١١٠ .

فيظهر الرجحان، فإذا تباعدت كل التباعد لم يوجد للموازنة معنى[1]. وهذا شرط من شروط الموازنة وهو التقارب بين الأشياء لدرجة، حتى احتاج الأمر لنظر لمعرفة الأرجح منهما .

يقول الشوكاني: والموازنة هي نوع من أنواع المقارنة، حيث يضع الناظر المصالح والمفاسد أو الأدلة أمام النظر، فيدقق ويسبر هذه المصالح والمفاسد والأدلة المتقاربة من خلال المقابلة بينها ليتعرف على المصلحة أو المفسدة أو الدليل الذي فيه زيادة قوة على ما ماثله أو قاربه، لذا وجدنا الفقهاء والعلماء يستخدمون هذا المعنى كثيرا يقول الشوكاني: ووجوه الترجيح كثيرة يعرفها من يعرف الموازنة بين الأدلة، والمعادلة بين وجوه الترجيح، وهو القاضي المجتهد[2]. ويفهم من قوله الموازنة بين الأدلة أي المقابلة بين الأدلة لمعرفة الزيادة الموجودة في أحد الدليلين على الآخر. ونلاحظ أن الشوكاني استخدم أيضا معنى من معاني الموازنة وهو المعادلة .

ويقول ابن دقيق العيد في الخلاف في صلاة النافلة مثنى أو أربع في الموازنة بين الدلالتين من قول النبي عليه السلام أو فعله فيقول: الموازنة بين الظاهر من قوله عليه السلام:«صلاة الليل مثنى مثنى»، في دلالته على الحصر وبين دلالة هذا الفعل على الجواز[3]. فالموازنة بمعنى المقابلة بين دلالة قوله على الحصر وبين دلالة الفعل على الجواز، وهذه طريقة لتبين زيادة قوة في إحدى الدلالتين على الأخرى، وهذا من خلال المقابلة بينهما، وهذه المقابلة هي الموازنة. وقال الحميدي في كتاب الموازنة: الناس ثلاثة، من رجحت حسناته على سيئاته، أو بالعكس، أو من تساوت حسناته وسيئاته، فالأول

---

(١) المباركفوري، محمد بن عبدالرحمن (١٢٨٣ – ١٣٥٣)، تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية بيروت، ج ٦ص ٤٦٧.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي (١١٧٣– ١٢٥٠)، السيل الجرار، تحقيق محمد ابراهيم زايد، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، (١٤٠٥هـ) ج٤ ص ١٥٣.

(٣) ابن دقيق العيد، تقي الدين أبي الفتح (ت ٧٠٢)، دار الكتب العلمية بيروت، شرح عمدة الأحكام، ج٢ ص ٨٨.

فائز بنص القرآن، والثاني يقتضي منه بما فضل من معاصيه على حسناته من النفخة إلى آخر من يخرج من النار بمقدار قلة شره وكثرته، والقسم الثالث أصحاب الأعراف[1]. وهذه الموازنة والمقابلة بين الأصناف يتبين من خلالها فضل صنف على صنف فيترجح بهذا الفضل على الصنف الآخر، وهذه الطريقة في المقابلة بين الأصناف تظهر المعنى المقصود من الموازنة.

يقول ابن العربي في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلۡإِفۡكِ عُصۡبَةٞ مِّنكُمۡۚ لَا تَحۡسَبُوهُ شَرّٗا لَّكُمۖ بَلۡ هُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۚ﴾[2] حقيقة الخير: ما زاد نفعه على ضره، وحقيقة الشر: ما زاد ضره على نفعه، وإن خيرا لا شر فيه هو الجنة، وشرا لا خير فيه هو جهنم، فنبه الله تعالى عائشة ومن ماثلها ممن ناله هم من هذا الحديث أنه ما أصابهم منه شر، بل هو خير، على ما وضع الله الشر والخير عليه في هذه الدنيا من **المقابلة بين الضر والنفع**، ورجحان النفع في جانب الخير، ورجحان الضر في جانب الشر»[3].

فابن العربي أشار إلى معنى الموازنة بقوله: المقابلة بين الضر والنفع.

وعرفها الدكتور محمد همام بأنها: المقابلة بين الضر والنفع بهدف اكتشاف الراجح منهما[4].

وعرفها الدكتور عصام البشير: الموازنة تعني المعادلة والمقاربة والمحاذاة .. هي حينما تقع مصلحتان نرجح إحداهما، هذا وجه من وجوه الفقه الشرعي الذي يتصل بحيوية الشريعة التي تتسع لظروف الزمان والمكان[5].

ويلاحظ أن العلماء استخدموا الموازنة بمعنى المقابلة، وكل ما ذكروه متقارب في

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج١١ ص ٣٩٧.

(٢) النور آية ١١.

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، ج٣ ص١٣٥٣ - ١٣٥٤.

(٤) همام، محمد، فقه الأولويات، ص ٤٩.

(٥) البشير، عصام، فقه الموازنات وأثره في الوحدة الفكرية، مؤتمر الأسس الفكرية لوحدة الأمة، ص٢.

معناه في تعريف الموازنة أو بيان المقصود بها، والذي نميل لترجيحه هو المعنى الذي أشار إليه ابن العربي بأنها: **المقابلة بين الضر والنفع**. .أما الزيادة بهدف اكتشاف الراجح منهما فهي زيادة لا داعي لها لأنها غاية الموازنة وليس تعريفا للموازنة، وهذا يدخل في تعريف فقه الموازنة وليس تعريف الموازنة.

ب – تعريف فقه الموازنات:

من خلال ما سبق يمكن تعريف فقه الموازنات بأنه: **الترجيح بالمقابلة بين الضر والنفع.**

علاقة فقه الموازنات بفقه الأولويات.

ومن هنا ندرك أن ثمرة فقه االموازنات هي مادة فقه الأولويات، ففقه الموازنات يقابل بين مصلحة ومفسدة أو مصلحة ومصلحة أو بين مفسدة ومفسدة، ثم يأتي فقه الأولويات يقرر بناءا على ذلك أي الأحكام أولى لهذه الواقعة ليتنزل عليها ذلك الحكم فيقدمه ويرجحه على غيره. أو يمكن القول بأن الموازنات تكون بين المصالح والمفاسد الذاتية للواقعة، وفقه الأولويات بيان للحكم الشرعي الأولى بالواقعة بناءا على ما يقترن بالواقعة من ملابسات أو ظروف وأحوال، ويمكن إضافة وجه آخر وهو أن الموازنة تكون بين المصالح والمفاسد في الواقعة الواحدة، بينما فقه الأولويات يقع عند تزاحم الأحكام لنفس الواقعة، فالموازنة مقابلة، والأولويات تقديم وترجيح والله تعالى أعلم.

حجية فقه الموازنات

الموازنة عبارة عن آلية أو طريقة تقوم على المقابلة بين المصالح والمفاسد، وهذه الطريقة نلحظ أن القرآن استخدمها في أكثر من موضع، وهذا الاستخدام فيه توجيه وتحفيز ليسلك المجتهدون ذلك الطريق في استنباط الحكم الشرعي بناءعلى فقه الموازنات كما سيأتي:

١- من الكتاب:

- قوله تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[1].

وجه الدلالة: القرآن قابل بين عملين الأول: سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام، وهي أعمال مطلوبة، وفيها مصالح عظيمة، والثاني: الإيمان بالله واليوم الآخر والجهاد في سبيل الله تعالى،وهي أعمال مطلوبة، وفيها مصالح عظيمة، ورجح العمل الثاني بناءا على الموازنة.

فبعد المقابلة بين العملين تبين أنهما لا يستويان، بل في الثاني من المصالح والمنافع ما ليس في الأول، وهذه المقابلة هي موازنة بين الفعلين، وذكر القرآن لهذه الطريقة أو المنهج في النظر للأمور، هو تزكية لها و توجيه للعلماء لاعتمادها في النظر والاستدلال.

- قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ ۚ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ۗ﴾ [2].

وجه الدلالة: في المثال السابق كانت المقابلة والموازنة بين مطلوبين، أما في هذه الآية فالموازنة والمقابلة بين أمرين نهى الله عنهما:

الأول: عاب المشركين على المسلمين القتال في الشهر الحرام [3].

والثاني: الكفر بالله تعالى والصد عن محمد ﷺ وأصحابه، وإخراج أهل المسجد الحرام منه حين أخرجوا محمداً ﷺ وأصحابه.

وعند المقابلة بين الأمرين يتبين أنهما لا يتساويان، فالأول محرم فكيف إذا وقع خطأ، أما الثاني: أكبر حرمة عند الله والفتنة أكبر من القتل. وهذه الموازنة بين الأمرين

---

(١) سورة التوبة آية ١٩ .

(٢) سورة البقرة آية ٢١٧.

(٣) وقد وقع ذلك خطأ فلم يدر الصحابة أن ذلك اليوم من رجب أو من جمادى، فعاب المشركون على المسلمين ذلك وقالوا: قتلتم في الشهر الحرام.

كانت السند في ترجيح حكم على حكم، وكفى بذلك دليلاً.

- قوله تعالى: ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾[2].

وجه الدلالة: هذه الصور المذكورة في النص القرآني من أجمل وأعظم صور الموازنة وخاصة بين ما فيه مفسدة حاضرة ومصلحة مستقبلة:

فالصورة الأولى: المفسدة الواقعة من خرق السفينة وقتل الغلام والمشقة في بناء الجدار دون مقابل.

الصورة الثانية: ترك السفينة والغلام والجدار.

فالصورة الأولى هي في ذاتها مفاسد، وارتكابها أمر ليس بالبسيط، ولكن عند النظر وبعد حدوث ووقوع الآثار كان هذه المفاسد لا تساوي المفاسد المتوقع مستقبلا، فهي مقابلة وموازنة بين مفاسد تم ارتكابها لدرء مفاسد مستقبلة الوقوع.

والاستدلال هنا ليس لمبدأ التشريع المبني على توقعات مستقبلية قد لا يسندها أي سند شرعي، وإنما الاستدلال على مبدأ الموازنة بين الأفعال وما يترتب عليها من نتائج لذا ذكرت الآيات النتائج التي ترتبت على هذه الأفعال ترتيبا يقينيا لأن مصدرها العلم الرباني، فالمصلحة المتوقعة والمستقبلة من خرق السفينة حفظها من غصب الملك لها، ومن قتل الغلام هو الخشية على والدي الغلام من طغيان ابنهم وكفره وما يلحقهم من ذلك في دينهم ودنياهم، وأيضا بناء الجدار هو حفظ الكنز للغلامين لأن جدهم صالح.

٢ – من السنة: فقه الموازنات في صلح الحديبية وهو في باب السياسة الشرعية .

---

(١) الكهف آية ٧١.

(٢) الكهف آية ٧٩.

قال النبي ﷺ عند قدوم المشركين للحديبية لعقد الصلح معه: «والذي نفسي بيده لا يسألونني خطة يعظمون فيها حرمات الله[1] إلا أعطيتهم إياها»[2].

وجه الدلالة: الموازنة بين مصلحة تعظيم حرمات الله تعالى ومفسدة الغبن ببعض الحقوق والحقائق[3].

قال النووي: «قال العلماء: وافقهم النبي ﷺ في ترك كتابة بسم الله الرحمن الرحيم وأنه كتب باسمك اللهم، وكذا وافقهم في محمد بن عبد الله وترك كتابة رسول الله ﷺ، وكذا وافقهم في رد من جاء منهم إلينا دون من ذهب منا إليهم، وإنما وافقهم في هذه الأمور للمصلحة المهمة الحاصلة بالصلح»[4].

٣ – من فعل الصحابة:

---

(١) قال الخطابي: «معنى تعظيم حرمات الله في هذه القصة ترك القتال في الحرم والجنوح إلى المسالمة والكف عن إراقة الدماء». ابن حجر، فتح الباري، ج٥ ص٣٣٦. ابن حجر، فتح الباري، ج٥ ص٣٣٦.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، ج٢ ص ٩٧٤ .

(٣) ومنها: التنازل عن كتابة بسم الله الرحمن الرحيم: «جاء سهيل بن عمرو فقال هات اكتب بيننا وبينكم كتابا، فدعا النبي ﷺ الكاتب فقال النبي ﷺ (بسم الله الرحمن الرحيم). قال سهيل أما الرحمن فوالله ما أدري ما هو ولكن اكتب باسمك اللهم كما كنت تكتب، فقال المسلمون والله لا نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم فقال النبي ﷺ (اكتب باسمك اللهم). البخاري، الجامع الصحيح، ج٢ ص ٩٧٤ .

- موقف النبيﷺ وشعوره بالغبن من ترك وصفه بالرسول ومع ذلك أجابهم له:

حين كتابة صلح الحديبية قال النبيﷺ: «هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله» . فقال سهيل: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن اكتب محمد بن عبد الله، فقال النبي ﷺ: **«والله إني لرسول الله وإن كذبتموني اكتب محمد بن عبد الله»**. البخاري، الجامع الصحيح، ج٢ ص ٩٧٤ .

(٤) النووي، أبو زكريا محيي الدين (٦٣١ – ٦٧٦هـ، ١٢٣٤– ١٢٧٨م) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج والمشهور بشرح النووي على صحيح مسلم دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢، ج١٢ ص ١٣٩ .

وعلى رأسهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي علم الفقهاء هذه الموازنة وبناء الأحكام عليها فقد أخرج ابن أبي شيبة عن أنس بن مالك أن أخاه البراء بن مالك: حمل على مرزبان يوم الدارة ، فطعنه طعنة على قربوس سرجه، فقتله ، فبلغ سلبه ثلاثين ألفاً ، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لانخمس السلب، وإن سلب البراء قد بلغ مالا كثيرا ولا أراني إلا خمسته. قال ابن سيرين: فحدثني أنس بن مالك انه أول سلب خمس في الإسلام . وبهذا تمسك من فرق بين السلب القليل والكثير). إذ الأصل ما في الحديث الصحيح أن (من قتل قتيلا فله سلبه) [1].

وجه الدلالة: المقابلة وقعت بين صورتين الأولى السلب القليل، والثانية السلب الكثير.

السلب القليل استند للأصل وهو حديث النبي عليه السلام: من قتل قتيلا فله سلبه.

والسلب الكثير تنازعته قضيتين **الأولى**: عموم الحديث، **والثانية**: خروج السلب عن المعتاد، فإذا وزع على عموم المسلمين تتحقق به مصلحة أعظم مما تتحقق به المصلحة من قصره على البراء بن مالك .فالمقابلة بين الصورتين أظهرت بأن في أحدهما فضل زيادة على الأخرى وهذه الزيادة خارجة عما المعروف في السلب المعتاد، فاختلال النسبة واقع بين الصورتين وهو معتبر في تشريع الحكم .

يقول الراشد: وهذا الفهم العمري مهم جداً ،لأنه لا يستند إلى الضرورة، بل إلى رؤية مصلحية عامة تعطل النص في حالة تأديته على غير المألوف المتعارف عليه، وهو شبيه بتخريج عمر لحبس الأرض المفتوحة وعدم قسمتها، وفي الحكمين مسحة من سد الذريعة ووصف النسبة لهذا الاستثناء أليق [2].

القول بأن هذا الفهم عطل النص كلام يمكن استبداله بقولنا: بأن فعل عمر المبني على العرف وتقديم المصلحة العامة على الخاصة قد خص النص، أو العدول عن الحكم

---

(١) ابن حِبَّان، محمد بن حبان البستي (؟ ـ ٣٥٤هـ، ؟ ـ ٩٦٥م)، صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ - ١٩٩٣، ج٨ ص١٠١. قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم .

(٢) الراشد، أصول الإفتاء، ج٣ ص ١٧٣.

في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى اقتضى العدول، وهذا مبني على الاستحسان وهو أليق بالمسألة .

٤- وهذا ما قرره مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في البحرين بشأن سبل الإستفادة من النوازل الفقهية، قرار رقم ١٠٤(٧/ ١١) حيث جاء في التوصيات رقم ٤:

ب- الاهتمام بترتيب الأولويات في جلب المصالح ودرء المفاسد[1].

---

(١) مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، عدد ١١، ص٦٦٦ .

المطلب الثالث

الأمثلة التطبيقية على فقه الموازنات والأولويات في السياسة الشرعية

سنتناول في هذا المطلب بعض الأمثلة التي ذكرها العلماء نتعرف من خلالها على أثر فقه الموازنات عندهم في باب السياسة الشرعية.

أولا: الموقف ممن ارتكب فعلا موجبا للحد، ولكنه نفع المسلمين وقد تاب

سار ابن القيم في تحليله لموقف سعد ابن أبي وقاص من أبي محجن على منهج شيخه ابن تيمية، يقول ابن القيم: وأتى سعد بن أبي وقاص بأبي محجن يوم القادسية وقد شرب الخمر، فأمر به إلى القيد، فلما التقى الناس قال أبو محجن:

كفى حزنا أن تطرد الخيل بالقنا وأترك مشدودا علي وثاقيا

فقال لابنة حفصة امرأة سعد: أطلقيني ولك والله عليَّ إن سلمني الله أن أرجع حتى أضع رجلي في القيد، فإن قتلت استرحتم مني، قال: فحلته حتى التقى الناس، وكانت بسعد جراحة فلم يخرج يومئذ إلى الناس، قال: وصعدوا به فوق العذيب ينظر إلى الناس، واستعمل على الخيل خالد بن عرفطة، فوثب أبو محجن على فرس لسعد يقال لها البلقاء ثم أخذ رمحا ثم خرج فجعل لا يحمل على ناحية من العدو إلا هزمهم، وجعل الناس يقولون هذا ملك!! لما يرونه يصنع، وجعل سعد يقول: الصبر صبر البلقاء والظفر ظفر أبي محجن وأبو محجن في القيد!! فلما هزم العدو رجع أبو محجن حتى وضع رجليه في القيد، فأخبرت ابنة حفصة سعدا بما كان من أمره، فقال سعد: لا والله لا أضرب اليوم رجلا أبلى للمسلمين ما أبلاهم، فخلى سبيله... وليس في هذا ما يخالف نصا ولا قياسا ولا قاعدة من قواعد الشرع ولا إجماعا بل لو ادعى انه إجماع الصحابة كان أصوب، قال الشيخ في المغنى[1]: وهذا اتفاق لم يظهر خلافه[1].

---

(١) انظر ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١ -٦٢٠هـ، ١١٤٧ - ١٢٢٣م)، المغني، دار الفكر - بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ج١٠ ص ٥٢٨ .

واستدل ابن القيم في تأخير أو ترك واسقاط الواجب لفعل الأوجب بأنه تأخير للحد لمصلحة أو إسقاطه إما بفقه الموازنة وإما بسبب التوبة فقال:

أ - وأكثر ما فيه **تأخير الحد لمصلحة راجحة**، إما من حاجة المسلمين إليه أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار، وتأخير الحد لعارض أمر وردت به الشريعة كما يؤخر عن الحامل والمرضع، وعن وقت الحر والبرد والمرض، فهذا تأخير **لمصلحة المحدود فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى**[٢]. ومصلحة الإسلام في جهاد أبي محجن أولى من مصلحة الإسلام في إقامة الحد عليه في ذلك المكان والزمان والحال، ما أعظمه من فهم وفقه !!!

ب – ومن أدلة ابن القيم فقهه للموازنات فقال: والظاهر أن سعدا ﷺ اتبع في ذلك **سنة الله تعالى**، فإنه لما رأى من تأثير أبي محجن في الدين وجهاده وبذله نفسه لله ما رأى درأ عنه الحد، **لأن ما أتى به من الحسنات غمرت هذه السيئة الواحدة وجعلتها كقطرة نجاسة وقعت في بحر**، ولا سيما وقد شام منه مخايل التوبة النصوح وقت القتال[٣] .

ويقول ابن القيم: ومن تأمل المطابقة بين الأمر والنهي والثواب والعقاب وارتباط أحدهما بالآخر علم فقه هذا الباب[٤].

ما أحوج أهل العلم لهكذا فهم في دين الله تعالى، وخاصة المتصدرين لمهمة الإصلاح والتغيير في مجتمعاتهم ودولهم، للاستفادة من كل الطاقات والإمكانات.

والأمر الهام أيضا أن ترك الواجب الآخر (إقامة الحد) لا يعتبر في تلك الحالة تركاً لواجب وإن أطلق عليه واجباً مجازا، وهذا الفهم ضروري خاصة لمن تصدر للفتوى،

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص ٧ – ٨ .

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٧ – ٨ .

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٧ – ٨ .

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٨ .

وهي ضرورية أيضا لمن يمارس مهمة الإصلاح والتغيير، فكثيرا ما تزدحم الواجبات المتفاوته، وتضطرب المواقف بسبب الخوف من ترك الواجب لفعل الأوجب عند عدم القدرة على الجمع بينهما، ومن ذلك العلاقة مع نظام الحكم أو الحاكم، فالأمر بالمعروف واجب، ولكن الأوجب تحقيق الإصلاح والتغيير، وليس من الحكمة إطلاق القول أو الموقف الغليظ وليكن ما يكون بعدها، فلربما تكون النتائج وخيمة ويقال للقائل بعدها ليتك لم تقل، وكما قال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد . لذا سنتناول مسألة الموقف من الحكام في ذلك الإطار، أطار فقه الموازنات والأولويات في تحقيق الإصلاح السياسي.

وفي العمل السياسي كثير من المقصرين وممن أسرف على نفسه، إن دعي لنصرة الإسلام والمساهمة في عملية الاصلاح قدم كل ما يملك ويستطيع، فلا يقال عندها هذا فاسق لايجوز التعامل معه.

- **ثانيا: الموازنة في مواقف المصلحين من الحكام وتحديد أولوياتهم**[1]

١ - وجود السلطان أفضل من عدمه لما في عدمه من الفتنة:

يقول ابن تيمية: «... ويرجحون وجود السلطان مع ظلمه على عدم السلطان[2]،

---

(١) الموقف من الحكام والحكومات يرتبط أيضا بفقه الواقع الذي سنتناوله في مبحث لاحق إنشاء الله تعالى، حيث أن واقع الاستضعاف يختلف عن واقع الاستخلاف بغاياته وأهدافه أو أساليبه ووسائله، وقيل مرحلة الدولة غير مرحلة الدعوة...

(٢) يقول ابن تيمية: المطلوب من الأئمة:
أن يكون الصلاح بهم أكثر من الفساد، وأن يكون الإنسان معهم أقرب إلى المصلحة وأبعد عن المفسدة، مما لو عدموا ولم يقم مقامهم؟
أم المقصود بهم وجود صلاح لا فساد معه أم مقدار معين من الصلاح؟ فإن كان الأول فهذا المقصود حاصل لغالب ولاة الأمور، وقد حصل هذا المقصود على عهد أبي بكر وعمر وعثمان أعظم مما حصل على عهد علي، وهو حاصل بخلفاء بني أمية وبني العباس أعظم مما هو حاصل بالاثنى عشر، وهذا حاصل بملوك الترك والهند أكثر مما هو حاصل بالمنتظر الملقب صاحب الزمان، فإنه ما من أمير يتولى ثم يُقدر عدمه بلا نظير إلا كان الفساد في عدمه أعظم من الفساد في وجوده،

كما قال بعض العقلاء: ستون سنة من سلطان ظالم خير من ليلة واحدة بلا سلطان.. ثم السلطان يؤاخذ على ما يفعله من العدوان، وما يفرط فيه من الحقوق مع التمكن»[1].

وذلك لأن عدم وجود السلطان ونظام للحكم مع فساد الذمم معناه الفتنة، والفتنة أكبر من القتل، فينتشر القتل والاعتداء على المحرمات من أعراض وأموال وحقوق، ويغيب الأمن ويسود الخوف والجهل والفقر... وهذا في حال عدم القدرة على إزاحة السلطان الظالم وإحلال السلطان العادل محلة، فليس المهم إزاحة الظالم بل المهم إيجاد العادل.

ولا يعني ذلك القبول والركون لما يقوم به السلطان الظالم بل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عند حصول مقتضاه بالطريقة المشروعة، يقول ابن تيمية: «لا يجوز إنكار المنكر بما هو أنكر منه، ولهذا حرم الخروج على ولاة الأمر بالسيف[2] لأجل الأمر

لكن قد يكون الصلاح في غيره أكثر منه، كما قد قيل ستون سنة مع إمام جائر خير من ليلة واحدة بلا إمام.=

=وإن قيل: بل المطلوب وجود صلاح لا فساد معه !!!

قيل: فهذا لم يقع، ولم يَخلق الله ذلك، ولا خلق أسبابا توجب ذلك لا محالة، فمن أوجب ذلك وأوجب ملزوماته على الله كان إما مكابرا لعقله، وإما ذاما لربه، وخلق ما يمكن معه وجود ذلك لا يحصل به ذلك إن لم يخلق مايكون به ذلك. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ٦ ص ٤٠٧ .

وكما تلاحظ أن هذه الموازنة واقعة ليس فقط في حالة الحاكم المسلم المقصر أو المتجاوز بل الأمثلة التي ساقها ابن تيمية بل حتى غير المسلم من الترك والهند...

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٤ – ٥٥. وقال الشيخ حمد بن ناصر:إذا وقع المنكر وبلغ الأمير فلم يغيره، لم يسقط إنكاره، بل ينكره بحسب الاستطاعة؛ لكن إن خاف حصول منكر أعظم، سقط الإنكار وأنكر بقلبه. وقد نص العلماء: على أن المنكر إذا لم يحصل إنكاره إلا بحصول منكر أعظم منه، أنه لا ينبغي؛ وذلك لأن مبنى الشريعة على تحصيل المصالح، وتقليل المفاسد. الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ج ٨ ص ٦١ .

(٢) وقال ابن القيم – رحمه الله –: كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر، ... ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر فطلب إزالته فتولد منه ما هو اكبر منه فقد كان رسول الله ﷺ يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت ورده على قواعد إبراهيم ومنعه من ذلك مع قدرته عليه خشية وقوع ما هو أعظم

بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن ما يحصل بذلك من فعل المحرمات وترك واجب أعظم مما يحصل بفعلهم المنكر والذنوب»[1].

وهذا مبني على أن الخروج يفضي إلى الفتنة والفساد بما هو أعظم مما هو واقع من الأمراء والحكام وإن كان للخروج مبرر شرعي، وهذا من فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، ولكن إن كان للخروج مبرر شرعي وكان لايفضي لمفسدة أعظم بل المصلحة فيه أعظم فتقدم المصلحة هنا على المفسدة، لأنها أرجح والحكم يدور مع علته. لذا قال ابن تيمية معقبا على ذلك: فالمنهي عنه إذا زاد شره بالنهي وكان النهي مصلحة **راجحة** كان حسنا، وأما إذا زاد شره وعظم وليس في مقابلته خير يفوته لم يشرع، إلا أن يكون في مقابلته مصلحة زائدة فإن أدى ذلك إلى شر أعظم منه لم يشرع[2].

وأولوية الصبر أو الخروج مبنية على فقه الموازنات لذا كان تعبير ابن تيمية دقيقاً حين استخدم لفظ المقابلة بين الخير أو المصلحة والمفسدة أو الشر فما رجح كان أولى.

٢ – الإصلاح والتغيير السياسي يستلزم منهج التأثير والمدافعة لا العزلة .

قال رسول الله ﷺ: «المسلم إذا كان مخالطا الناس ويصبر على أذاهم خير من المسلم الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم»[3].

وجه الدلالة: نفع المسلم الذي يخالط الناس يتعدى لهم مع أنه يتأذى منهم، أما إذا لما يخالط أحد لم ينتفع به أحد، ولا شك أن انتفاع الناس مقدم على الانتفاع الشخصي.

منه من عدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر. إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٤.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٤ص ٤٧٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٤ص ٤٧٣.

(٣) التِّرْمذِي، أبوعيسى محمد بن عيسى (٢٠٩ – ٢٧٩هـ، ٨٢٤ – ٨٩٢م)، الجامع الصحيح سنن الترمذي المشهور بسنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي بيروت، الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها، ج٤ ص ٦٦٢، قال الشيخ الألباني: صحيح.

لقد ذهب البعض[1]. إلى العزلة أو كما في مصطلحات عصرنا المفاصلة المادية، لآن ذلك أسلم لدين المسلم، وتجنيبه لمواطن الشبهات ...

وذهب آخرون لوجوب المدافعة والتضيق على الظلم والفساد بقدر المستطاع، فإن الفساد سرعان ما يتفشى إن كانت الطريق أمامه سهلة مفتوحة. وهذا أولى للحديث السابق، ويؤكد هذا المنهج الإمام الباقلاني والموقف الذي يرويه بنفسه من عضد الدولة فنا خسروبن بويه الذي كان يحب مجالس العلم ويعقد المناظرات للعلماء، وكان قاضي قضاة الملك عضد الدولة بشر بن الحسين معتزليا، فقال له عضد الدولة يوما: «هذا مجلس عامر بالعلماء، إلا أني لا أرى فيه عاقدا من أهل الإثبات – يعني مذهبهم – والحديث يناظر، فقال له قاضيه: إنما هم - عامة – أصحاب تقليد ورواية، يروون الخبر وضده، ويعتقدونهما جميعا، ولا أعرف منهم أحدا يقوم بهذا الأمر. وإنما أراد ذم القوم، ثم أقبل يمدح المعتزلة. فقال له عضد الدولة محال أن يخلو مذهب طبق الأرض من ناصر، فانظر أي موضع فيه مناظر، يكتب فيه فيجلب، فلما عزم عليه، قال القاضي: أخبروني أن بالبصرة شيخا، وشابا، الشيخ يعرف بأبي الحسن الباهلي... والشاب يُعرف بابن الباقلاني.

فكتب الملك من حضرته – يومئذ – يشير إلى عامل البصرة ليبعثهما... فلما وصل الكتاب إليهما، قال الشيخ وبعض أصحابه: هؤلاء قوم كفرة فسقة – لأن الديلم كانوا روافض – لا يحل لنا أن نطأ بساطهم، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم، ولو كان خالصا لله لنهضت. قال القاضي: فقلت له: هكذا قال ابن كلابٍ والمحاسبي، ومن في عصره، أن المأمون فاسق، لا نحضر مجلسه، حتى سيق أحمد بن حنبل إلى طرسوس، وجرى عليه بعده ما عرف، ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر، وتبين له ما هم عليه من الحجة، وأنت - أيضا – أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولول بخلق القرآن ونفي الرؤية؟

---

(١) من العلماء إما زهد كالمتصوفة وإما بعدا عن التهمة وجبا للغيبة كابن حنبل ...

وها أنا أخرج إن لم تخرج. فقال الشيخ: أما إذ شرح الله صدري لهذا، فاخرج.

فخرجت مع الرسول نحو شيراز...فلما كان من الغد دخلت على الملك... والناس قد اجتمعوا، والملك قاعد على سرير، وبين يديه غلمان بأيديهم السيوف المحلاة، وعن يمينه ويساره مراتب، وما عن يمينه خال، لا يقعد هناك إلا وزير، أو ملك عظيم، فكرهت أن أقعد آخر الناس للذلة، فمضيت وقعدت عن يمينه بحذاء قاضي القضاة عن يساره، فنظر الملك لقاضي القضاة نظرا منكرا، ولم يكن في المجلس من يعرفني، إلا واحداً، وقد فزعوا لفعلي، فقال الرجل للقاضي: هذا الرجل الذي طلبه الملك من البصرة، فأعلم الملك بذلك، والتفت إلي، وأومأ بعينه إلى الحجاب، فطاروا عني، ثم أقبل فقال: هاتوا مسألة، وفي المجلس رئيس المعتزلة البغداديين الأحدب، وكان أفصح من عندهم، وأعلمهم، وعدد كثير من معتزلة البصرة.

وجرت المناظرة بين الباقلاني وتلاميذ المعتزلة، فظهر عليهم، فلما رأى رئيسهم ما جرى دخل في مناظرة الباقلاني، فظهر الباقلاني عليهم جميعا، وجرى له في هذا المجلس كلام كثير أعجب به الملك، ولم يزل يحلو له كلامه، ويزحف عن سريره، حتى نزل عنه، ... ثم أقبل الملك على قاضي القضاة، فقال له: ألم أقل لك: مذهب طبَّق الأرض لابد له من ناصر ...ولم يزل مع الملك إلى أن قدم بغداد، ودفع الملك إليه ابنه يعلمه مذهب أهل السنة،... وقال الملك لقاضيه: فكرت بأيٍّ قِتلة أقتله بجلوسه حيث جلس بغير أمري، وأما الآن فقد علمت أنه أحق بمكاني مني»[1].

---

(١) السوسي، أبو الطيب مولود السريري، مناظرات ومحاورات فقهية وأصولية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١٠٧ – ١١٢، بتصرف. وحكى القاضي أبو وليد الباجي عن أبي ذر الهروي، فقال: أول معرفتي بالقاضي أبي بكر وأخذي عنه أني كنت ماشيا مع الشيخ أبي الحسن الدارقطني في بعض أزقة بغداد، إذ لقي شابا فسلم عليه، واحتفل به، ورأيت من تعظيم الشيخ أبي الحسن له وإقباله عليه ودعائه له، ونحو هذا ما عجبت منه، فقلت له من هذا؟ فقال لي: هذا أبو بكر بن الطيب الذي نصر الله به أهل السنة وقمع أهل البدعة أو كما قال. السوسي، مناظرات ومحاورات فقهية وأصولية، ص١١٢ .

وهذا الأصل قائم على سنة المدافعة والمغالبة بين الحق والباطل لا يليق بالمصلحين ترك هذه السنة لما في تركها إضاعة للحق وإخلاء للباطل وتعزيزه . فالحق أراد الله له الإحقاق وذلك بيد المصلحين فلا تكفي معرفة الحق بل لابد من إيجاده واقعا، وأراد الله للباطل الإبطال كذلك على يد المصلحين قال تعالى ﴿ لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ ﴾[1].

٣ – الأمر والنهي أم الترك ؟

والأمر والنهي، أو ترك الأمر والنهي يقوم على فقه دقيق للموازنة بين ما قد يترتب على ذلك من المصالح أو المفاسد الراجحة، فيقدم أو يؤخر ما له الأولوية بناءا على ذلك كما يذكر ابن تيمية ذلك عن عمر ﷺ فيقول: كان عمر بن الخطاب يستعمل من فيه فجور؛ لرجحان المصلحة في عمله؛ ثم يزيل فجوره بقوته وعدله. ويكون **ترك النهي عنها حينئذ**: مثل ترك الإنكار باليد أو بالسلاح إذا كان فيه مفسدة راجحة على مفسدة المنكر. فإذا كان النهي مستلزما في القضية المعينة لترك المعروف الراجح: كان بمنزلة أن يكون مستلزما لفعل المنكر الراجح، كمن أسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين كما هو مأثور عن بعض من أسلم على عهد النبي ﷺ، أو أسلم بعض الملوك المسلطين وهو يشرب الخمر أو يفعل بعض المحرمات ولو نهى عن ذلك ارتد عن الإسلام. **ففرق بين ترك العالم أو الأمير لنهي بعض الناس عن الشيء إذا كان في النهي مفسدة راجحة وبين إذنه في فعله** . وهذا يختلف باختلاف الأحوال. ففي حال أخرى يجب إظهار النهي: إما لبيان التحريم واعتقاده والخوف من فعله. أو لرجاء الترك. أو لإقامة الحجة بحسب الأحوال؛ ولهذا تنوع حال النبيﷺ في أمره ونهيه وجهاده وعفوه؛ وإقامته الحدود وغلظته ورحمته[2].

وهنا لابد من الوقوف على عدة أمور:

- التفريق بين ترك النهي وبين الإذن بالمنكر.

وهذا أمر هام ودقيق، فإن الأول جائز لدواعيه وأسبابه إذا تعلق الأمر بتحصيل

---

(١) سورة الأنفال آية ٨ .

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٥ ص ٣٢ .

مصلحة راجحة أو دفع مفسدة أعظم، دون مداهنة أو ممالئة، ويحتاجه المصلحون كثيرا لما يرونه من تجاوزات أصحاب المسؤوليات، أما الثاني فغير جائز إن كان مقدورا عدمه فهنا تكون المداهنة على حساب الدين.

- أشار ابن تيمية لمسألة التدرج في تنفيذ الأحكام في تغيير المنكر، وهو منهج تجب ملاحظته والانتباه إليه، فعمر ﷺ لم ينكر باليد أو السلاح منذ اللحظة الأولى على بعض أهل الفجور كما ذكر ابن تيمية، بل كان يستعمل بعضهم لما في استعماله من مصلحة عامة، ثم يزيل فجوره وهذا منهج في الإصلاح جدير بالالتزام.
- لكل مقام مقال، باختلاف الأحوال، فلا يكون التقريع والنهي حالاً دائماً ولا ترك النهي أيضا دائم، بل كثيرا يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل هو الأصل، ويجب إظهار ذلك لدواعيه وأسبابه أيضا كما أشار لذلك ابن تيمية.
- هذه الموازنة في استعمال عمر بن الخطاب لبعض من ظهر فجوره لما في استعماله مصلحة تربو عن المفسدة من عدم ذلك يسند المتصدرين لمهمة الإصلاح بجواز التعاون مع من اختلفت مشاربهم في سبيل تحقيق النفع العام للأمة مما يرجى تحقيقه.

٤- اللين أم الشدة ؟

يضع الإمام الماوردي قاعدة عظيمة يمكن أن تكون أصلا في فقه هذه المسألة، ويطلق عليها الماوردي اسم «حكم الوقت» فقد ذهب في مسألة اختيار الإمام عند تكافؤ الشروط العامة أنها تقوم على ما يوجبه حكم الوقت، أي الأولوية للأصلح في ذلك الواقع وفي ذلك الزمان بما يحتاجه فقال: «ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه **حكم الوقت،** فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون

الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق»[1].

فحكم الوقت ويقصد به هنا المقام كما يقال: لكل مقام مقال، فبعض الأحوال تتطلب اللين وفي البعض الآخر تطلب الشدة بحسب الحال. ولكن الأصل في ذلك اللين ولا يقدم على التعنيف إلا إذا لم يجد **اللين**[2]يقول الغزالي[3]: «ويدل على وجوب الرفق ما استدل به المأمون إذا وعظه واعظ وعنف له في القول فقال: يا رجل أرفق فقد بعث الله من هو خير منك إلى من هو شر مني وأمره بالرفق فقال تعالى ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾»[4].

قال ابن كثير في الآية السابقة:«هذه الآية فيها عبرة عظيمة، وهو أن فرعون في غاية العتو والاستكبار، وموسى صفوة الله من خلقه إذ ذاك، ومع هذا أمر ألا يخاطب فرعون إلا بالملاطفة واللين، كما قال يزيد الرقاشي عند قوله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا﴾: يا من يتحبب إلى من يعاديه فكيف بمن يتولاه ويناديه؟»[5].

وقد يتطلب المقام التعنيف والغلظة في القول والتقريع إظهارا للحق وترسيخه في

---

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (٣٦٤ -٤٥٠هـ، ٩٧٤- ١٠٥٨م)، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية بيروت، ج١ ص٧ . وهنا نعود لأثر فقه الواقع لأن الواقع يفرض مصالح ومفاسد جديدة لها دورها في عميلة الموازنة واعتبار الأولويات .

(٢) وقال الغزالي: ولهذه الرتبة أدبان أحدهما أن لا يقدم عليها إلا عند الضرورة والعجز عن اللطف، والثاني أن لا ينطق إلا بالصدق ولا يسترسل فيه فيطلق لسانه الطويل بما لا يحتاج إليه بل يقتصر على قدر الحاجة. إحياء علوم الدين، ج٢ ص٣٣١ .

(٣)الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، (٤٥٠ - ٥٠٥هـ، ١٠٥٨ - ١١١١م) إحياء علوم الدين، دار المعرفة – بيروت، ج٢ ص ٣٣٤ .

(٤) سورة طه آية ٤٤ .

(٥) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (٧٠٠ - ٧٧٤هـ) تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ج٥ ص٢٩٤ .

نفوس الناس حتى لا تضعف في نفوسهم نصرته وتعزيره، وعدم تمييعة وحتى لاتختلط على الناس الأمور فلكل مقام مقال.

ثالثا: ترك واجب خوف وقوع منكر أكبر

ومنه عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال لها: «يا عائشة لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم فأدخلت فيه ما أخرج منه وألزقته بالأرض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا فبلغت به أساس إبراهيم»، وعقب البخاري على ذلك فقال: «فذلك الذي حمل ابن الزبير رضي الله عنهما على هدمه»[1].

ويعلق الدكتور سفر الحوالي على هذا الحديث فيقول: «فهذا رسول الله ﷺ وهو الذي غيَّر ما كان عليه العرب من الدين، وقاتلهم على ذلك قتالاً... وهو ﷺ الذي يحكم جزيرة العرب جميعاً، والذي إذا قال أطيع، ومع ذلك يذكر المانع من أن يجعل الكعبة على قواعد إبراهيم...أرأيتم لما وضعت الكعبة على قواعد إبراهيم أيام عبد الله بن الزبير رضي الله تعالى عنه ما الذي جرى؟ لم يجر شيء، لأنه قد انقضى ذلك الجيل وولدت أجيال على التوحيد، فالذي أمر به عبد الله بن الزبير أمر مشروع، ولم يحدث أي منكر ولا إنكار، لأنه جاء في حينه»[2].

فمراعاة أحوال المجتمع ومدى تقبل الناس لتبعات الإصلاح والتغيير أمر ضروري لنجاح عملية الإصلاح واستقراره، أو التمهل والتدرج حتى لا يقاوموه فينبذوه، مع أننا نذكر بأن ترك المنكر أو السكوت عنه غير الرضا به أو قبوله.

رابعا: احتمال أو فعل أو ترك منكر لدرء منكر أكبر

وهذه القواعد مما يحتاجه المتصدر لمهمة الإصلاح والتغيير السياسي، فالجمود والحرفية في الفهم والتطبيق مما يوقع المتصدرين في كثير من المآزق فيترتب على ذلك من

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، ج٢ ص٥٧٤ .

(٢) الحوالي، قواعد وضوابط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ١٩ – ٢٣. منشور على الانترنت.

المفاسد أضعاف ما يسعون لتحقيقه من معروف، بل ويظهر أولئك المتصدرين لهذه المهمة بأبشع الصور من الجمود والتخلف، مما يحرص أعداء الإسلام على إلصاقه بالمسلمين لينفروا الناس عن هذا الدين العظيم بتشريعه، فمن الموازنة وفقه الأولويات ما يجعل احتمال المنكر في بعض الظروف أولى من النكير والتعنيف، وربما يكون ترك المنكر أولى من الإنكار بل ربما يكون فعل المنكر في ظرف ما واجب لدرء ما هو أعظم منه ولا يكون ذلك الفعل فعلا منكرا حينها، وسنتناول هذه القواعد من خلال الأمثلة بشيء من التوضيح كالآتي:

١- احتمال منكر لدرء منكر أكبر .

أ - الموقف من الأعرابي الذي بال في المسجد.

روي عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَقَامَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْقَوْمِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «دَعُوهُ وَلاَ تُزْرِمُوهُ». قَالَ: فَلَمَّا فَرَغَ دَعَا بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصَبَّهُ عَلَيْهِ[1].

وجه الدلالة كما يقول النووي: «وفيه دفع أعظم الضررين باحتمال أخفهما لقوله ﷺ «دعوه» . قال العلماء: كان قوله ﷺ«دعوه» لمصلحتين أحداهما: أنه لو قطع عليه بوله تضرر وأصل التنجيس قد حصل فكان احتمال زيادته أولى من إيقاع الضرر به، والثانية: أن التنجيس قد حصل في جزء يسير من المسجد فلو أقاموه في أثناء بوله لتنجست ثيابه وبدنه ومواضع كثيرة من المسجد والله أعلم»[2].

والذي يدلل على ذلك أثر موقف النبي ﷺ في نفس الأعرابي واستجابته حيث ينقل أبو هريرة ذلك عن الأعرابي فيقول: «قام رسول الله ﷺ في صلاة وقمنا معه، فقال أعرابي وهو في الصلاة: اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا أحدا. فلما سلم النبي ﷺ

---

(١) مسلم، الجامع الصحيح ج١ص١٦٣ .

(٢) النووي، أبو زكريا محيي الدين (٦٣١ - ٦٧٦هـ، ١٢٣٤- ١٢٧٨م) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ .، ج٣ ص١٩١. وقال الزركشي: «قال ابن دقيق العيد من القواعد الكلية أن تدرأ أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما إذا تعين وقوع إحداهما، بدليل حديث بول الأعرابي في المسجد لما نهاهم النبي ﷺ عن زجره». الزركشي، المنثور في القواعد، ج١ص٣٤٨ -٣٤٩.

قال للأعرابي: «لقد حجرت واسعا»[1].

ب – الموقف من المخالف تخريجا على الصلاة خلف أهل البدع، استثمارا للطاقات وحشدها لزيادة تأثير وقوة المطالب في عملية الإصلاح.

ومنه قول ابن تيمية في مسألة الصلاة خلف أهل الأهواء والبدع وخلف أهل الفجور: «فإذا أمكن لإنسان ألا يقدم مظهرا للمنكر في الإمامة وجب ذلك، لكن إذا ولاه غيره ولم يمكنه صرفه عن الإمامة، أو كان هو لا يتمكن من صرفه إلا بشر أعظم ضررا من ضرر ما أظهره من المنكر فلا يجوز دفع الفساد القليل بالفساد الكثير، ولا دفع أخف الضررين بتحصيل أعظم الضررين... بل يصلى خلفه ما لا يمكنه فعلها إلا خلفه كالجمع والأعياد والجماعة إذا لم يكن هناك أمام غيره، ولهذا كان الصحابة يصلون خلف الحجاج والمختار بن أبى عبيد الثقفي وغيرهما الجمعة والجماعة، فان تفويت الجمعة والجماعة أعظم فسادا من الاقتداء فيهما بإمام فاجر لا **سيما إذا كان التخلف عنهما لا يدفع فجوره**، فيبقى ترك المصلحة الشرعية بدون دفع تلك المفسدة، ولهذا كان التاركون للجمعة والجماعات خلف أئمة الجور مطلقا معدودين»[2].

وهذا كما ترى في أمر الدين ففي أمر الدنيا الأمر أولى، فإن المصلح إن لم يمكنه دفع فساد المفسد إلا بوقوع فساد أعظم مما هو واقع فإنه يتحمل الفساد الأقل لحين إمكان دفع المفسدتين جميعا أو دفع الأقل ما أمكن .

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، ج٥ ص ٢٢٣٨. وتذكر كتب الحديث أن هذا الكلام كان قبل البول في المسجد. ويروي الخطيب البغدادي عن معاوية بن الحكم السلمي أنه قال: «بينما أنا مع، رسول الله ﷺ في الصلاة إذ عطس رجل من القوم، فقلت: يرحمك الله، قال: فحدقني القوم بأبصارهم، فقلت: واثكل أمياه ما لكم تنظرون إلي؟ فضرب القوم بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يسكتوني لكأني سكت، فلما انصرف رسول الله ﷺ، بأبي وأمي، ما رأيت معلما قبله،ولا بعده أحسن تعليما منه، والله ما ضربني، ولا كهرني ولا سبني، قال: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هي التسبيح والتكبير، وتلاوة القرآن». الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (٣٩٢ – ٤٦٣ هـ = ١٠٠٢ – ١٠٧٢م)، الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي السعودية، ١٤١٧هـ، ج٣ ص ٩٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٣ ص ٣٤٣ .

وهذا في باب العلاقات السياسية والأحلاف للتعاون في عملية الإصلاح والتغيير السياسي كثير ومطلوب، فإن قاطع وهجر المصلح كل صاحب منكر، فربما يضعف من قوة تأثيره على ما هو أعظم منكرا مما قد يسنده ويدعمه فيه من كان على منكر أخف ضررا، كما رأينا أبو محجن ارتكب منكر الشرب لكن أثره في المعركة كان واضحا، والعمل السياسي واستصدار القرارات يحتاج لحشد القوى وكل وسائل التأثير، فقد يشاركك غير المسلم بالمطالبة بالعدالة وحماية الحقوق... وقد تساندك كما تفعل دولة فنزويلا[1] وبعض قيادات أوروبية وأمريكية في تخفيف الظلم والاحتلال عن بعض أوطان المسلمين، فتتحمل بعض ما يكون من منكرات صغيرة من هؤلاء من أفكارهم أو توجهاتهم ما داموا يساندون المسلمين بقضايا أهم وأعظم، وهذا ما نجح فيه اليهود في عصرنا الحاضر، فأقاموا شبكة من العلاقات استطاعوا من خلالها السيطرة على قرارات مجلس الأمن، بل والتحكم في كثير من سياسات الدول الكبرى، بل والتدخل ببعض السياسات الداخلية في الدول الإسلامية في حين غابت شبكة العلاقات العربية والإسلامية عن هذا التأثير.

---

(١) قال ابن تيمية في الموازنة في العلاقات مع غير المسلمين: «وأهل الكتاب خير من المشركين، وقد ذكرنا أنه لما اقتتل فارس والروم وانتصرت الفرس ساء ذلك أصحاب رسول الله وكرهوا انتصار الفرس على النصارى، لأن النصارى أقرب إلى دين الله من المجوس، والرسل بعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وتقديم خير الخيرين على أدناهما حسب الإمكان، ودفع شر الشرين بخيرهما؛ فهدم صوامع النصارى وبيعهم فساد إذا هدمها المجوس والمشركون، وأما إذا هدمها المسلمون وجعلوا أماكنها مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا فهذا خير وصلاح، وهذه الآية ذكرت في سياق الإذن للمسلمين بالجهاد بقوله تعالى:﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾، وهذه الآية أول آية نزلت في الجهاد ولهذا قال ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ﴾ ثم قال ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾؛ فيدفع بالمؤمنين الكفار، ويدفع شر الطائفتين بخيرهما كما دفع المجوس بالروم النصارى، ثم دفع النصارى بالمؤمنين أمة محمد». الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق د.علي حسن، د.عبد العزيز إبراهيم،د. حمدان محمد، دار العاصمة – الرياض، ط١، ١٤١٤هـ، ج٢ص٢١٥-٢١٦.

٢- ترك منكر حتى لا يتولد عنه منكر أكبر .

لقد بين الله ذلك في القرآن للنبي ﷺ وأصحابه، يقول الله عز وجل ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾[1].

وجه الدلالة: أنه لا يليق السكوت عن هذه الآلهة المتخذة من دون الله تعالى ولا عن هذه العقائد المنحرفة، ولكن إن نتج عن التعرض لهذه الآلهة أن يتجرأ المشركون فيسبوا الله عز وجل، فهذا منكر أعظم يترك لأجله المنكر الأصغر.

ومن ذلك ما ذكره ابن تيمية: «ومن هذا الباب إقرار النبي ﷺ لعبد الله بن أبي وأمثاله من أئمة النفاق والفجور لما لهم من الأعوان، فإزالة منكره بنوع من عقابه مستلزمة إزالة معروف اكبر من ذلك بغضب قومه وحميتهم وبنفور الناس إذا سمعوا أن محمدا يقتل أصحابه»[2].

فالإصلاح واجب لإزالة المنكر واقامة معروف مكانه، فإن ترتب عليه أو تولد عنه منكر أكبر منه ترك ومنع، وهذا ما يواجهه كثيرا المصلحين من خلال تبني المواقف أو اطلاق التصريحات التي يترتب عليها ضرر أكبر، وذلك على المستوى المحلي أو الإقليمي أو الدولي.

ومن فقه الموازنات ما أخرنا الحديث عنه لاحقا في مواضعة كموازنة هارون عليه السلام بين قتال من عبد العجل لشركهم وبين تأخير ذلك للمصلحة، وموازنة عبدالله بن المبارك بين الجهاد وطلب العلم في أبياته للفضيل، وموازنة الإمام أحمد بن حنبل بين الجهاد مع القائد القوي الفاجر أو مع التقي الضعيف.

وبعد هذه الجولة في هذه المسائل التي بنيت على ما سبق من قواعد تقوم على

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠٨.

(٢) ابن تيمية، الاستقامة، ج ٢ ص ٢١٩ .

الموازنة بين المصالح والمفاسد، يتبين لنا بكل وضوح أن علمائنا اتخذوا من هذه القاعدة أصلا في تشريع الأحكام،وأنه لابد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمعروف، وهذا الأصل في ذلك، وهذه القواعد والأمثلة هي مادة تعين من يتصدر لعملية الإصلاح والتغيير فيما يواجهه من نظائرها بلباس العصر الحاضر ومستجداته، فيقيس ويخرج عليها ما يناسبها ويناظرها فيجد في فقه الموازنات ما يعينه على تحديد أولوياته في عمله السياسي.

المبحث الرابع

فقه الواقع في الإصلاح والتغيير السياسي

وفيه مطالب أربعة

الأول: فقه الواقع تعريفه وحجيته.

الثاني: مراعاة تغير الفتوى في الإصلاح والتغيير السياسي.

الثالث: فقه المرحلة في الإصلاح والتغيير السياسي.

الرابع: التـدرج في الإصلاح والتغيير السياســي.

المطلب الأول

فقــه الواقــع تعريفه وحجيته

سأتناول في هذا المطلب تعريف فقه الواقع، ثم الوقوف على آراء العلماء والباحثين وأدلتهم ومناقشتها وترجيح الراجح منها، ثم ذكر بعض المسائل التي تتفرع عن فقه الواقع كما سيأتي:

أولا: تعريــف فقه الواقع:

١ - الواقع في اللغة:

قال ابن منظور: «وقَع على الشيء ومنه يَقَعُ وَقْعاً ووُقُوعاً سقَطَ ... والواقِعةُ النازِلةُ

من صُرُوف الدهر»[1]. وقال الرازي: «و مَوَاقِعُ الغيث مساقطه ويقال وَقَعَ الشيء مَوْقِعَهُ ... وَقَعَ الشيء يَقَعُ وُقُوعا سقط»[2]. وعليه فإن من معاني الواقع الساقط والنازل .

٢ - الواقع في الاصطلاح:

عرفه الدكتورالشاهد البوشيخي بأنه: الحالة التي عليها الأمة الآن، فيدخل فيه كل الجزئيات والكليات التي تتكون منها الأمة الآن حسب حالتها الراهنة[3].

وعرفه عبد الكبير الحميدي بأنه: الحالة التي عليها الأمة بكل مكوناتها في هذا الظرف المعيش، داخل المجال الدولي المحيط، وهي تتحرك فاعلة منفعلة متفاعلة[4] .

وعرف الدكتور علي بادحدح الواقع بأنه: كلمة يحتاج بيان معناها إلى الإضافة، والمراد الأمر الواقع: أي الحادث والحاصل، والمعنى المقصود: ما يجدّ من أحداث ووقائع[5].

وقال عبد المجيد النجار: عني بالواقع ما تجري عليه حياة الناس، في مجالاتها المختلفة، من أنماط في المعيشة، وما تستقر عليه من عادات وتقاليد وأعراف، وما يستجدّ فيها من نوازل وأحداث[6].

وعرف الأستاذ عمر عبيد حسنة الواقع الإنساني بأنه: ما تجري عليه الحياة في مجتمع ما من أسلوب في تحقيق أغراض ذلك المجتمع، ويدخل في ذلك مجموع الأعراف والتقاليد

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٢١ص٣١٥- ٣١٦ .

(٢) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م، ص ٨٩ .

(٣) حميدي، عبد الكبير، فقه الواقع في العمل الإسلامي ضرورة حضارية، مجلة البيان – (٢٣٤ / ٤). عن – فقه واقع الأمة: دراسة في المفهوم والشروط والعوائق، الدكتور الشاهد البوشيخي .

(٤) حميدي، عبد الكبير، فقه الواقع في العمل الإسلامي ضرورة حضارية، مجلة البيان – (٢٣٤ / ٤) .

(٥) بادحدح٥، د. علي بن عمر، فتاوى واستشارات الإسلام اليوم، التاريخ ٢٠/ ٣/ ١٤٢٤هـ، ٥ج ص ٨.

(٦) النجار، عبد المجيد، فقه التدين، ج١ص ٨٠ .

والنّظم، التي تتفاعل فينشأ منها الأسلوب في تحقيق الأغراض[1].

٣ - تعريف فقه الواقع:

عرفه الألباني فقال: هو الوقوفُ على ما يَهُمُّ المُسلمين مِمَّا يَتَعلَّقُ بشؤونهم، أو كيدِ أعدائِهم؛ لتحذيرِهم، والنُّهوضِ بهم، واقعيًّا، لا كلاماً نَظَرِيًّا، أو انشغالاً بأَخبارِ الكُفَّارِ وأنبائهم... أو إغراقاً بِتحليلاتِهِم وأفكارِهم [2].

وعرفه ابن عثيمين بأنه: فقه واقع الناس الذين هم عليه[3].

وعرفه الدكتور ناصر العمر بأنه: علم يبحث في فقه الأحوال المعاصرة، من العوامل المؤثرة في المجتمعات، والقوى المهيمنة على الدول، والأفكار الموجهة لزعزعة العقيدة، والسبل المشروعة لحماية الأمة ورقيها في الحاضر والمستقبل[4].

وعرفه عبد الكبير الحميدي بأنه: الفهم الدقيق النافذ إلى أعماق ما يجري في الظرف المعيش، والمجال المحيط[5].

وقال الدكتور علي بادحدح: ومن الناحية الاصطلاحية صار هذا التركيب له دلالة خاصة تجمع بين الفقه بمعناه العام وهو الفهم، ومعناه الخاص المتعلق بمعرفة الأحكام الشرعية من الأدلة النصية، وإذا أضيف إلى الواقع أصبح المراد: «فهم النوازل والمتغيرات الجديدة في الحياة والأفراد والمجتمعات وتصورها ومعرفة حكمها في الشريعة

---

(١) حسنه، عمر عبيد، مقدمة كتاب فقه التدين، ج١ص ٨١ .

(٢) الألباني، محمد ناصر الدين، فقه الواقع، موقع عادل السيد www.adelelsayd.com/fatwa11 .html

(٣) ابن عثيمين، محمد بن صالح (١٣٤٧-١٤٢١هـ، ١٩٢٨- ٢٠٠١م)، كتاب لقاء الباب المفتوح، لقاءات كان يعقدها الشيخ بمنزله كل خميس. بدأت في أواخر شوال ١٤١٢هـ وانتهت في الخميس ١٤صفر، عام١٤٢١هـ، وهي دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية nethttp://www.islamweb.، رقم الجزء هو رقم اللقاء، ج١١/ ٣١ .

(٤) العمر، ناصر، فقه الواقع، ص٥ . متفق عليه- البخاري ٨/ ٢٦٧، ومسلم(٢٥٨٣).

(٥) حميدي، عبد الكبير، فقه الواقع في العمل الإسلامي ضرورة حضارية، مجلة البيان - (٢٣٤ / ٤) .

الإسلامية»[1].

وعرفه الأستاذ عمر عبيد حسنة بأنه: الحكم الشرعي الذي يلائم المكلف في حالته التي هو عليها[2].

ومن تعاريف العلماء نلحظ نوعين من فقه الواقع في كلامهم:

الأول: وهو أقرب إلى التعريف اللغوي بمعنى فهم الواقع وما عليه الناس...وما يؤثر في ذلك...

الثاني وهو أقرب إلى المعنى الإصطلاحي ومنه تعريف الدكتور علي بادحدح والأستاذ عمر عبيد . وقد اصطلح البعض على تسميته بفقه التنزيل[3] .

يقول ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقته ما وقع بالقرائن والإمارات والعلامات حتى يحيط به علماً .

الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر...ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم»[4]. وقال: «فالواجب شيء والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقى العداوة بني الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم

---

(١) بادحدح١، د. علي بن عمر، فتاوى واستشارات الإسلام اليوم، التاريخ ٢٠/ ٣/ ١٤٢٤هـ، ٥ج ص ٨ .

(٢) حسنة، عمر عبيد، تأملات في الواقع الإسلامي، ص ١٢.

(٣) فقه التنزيل: يقصد به تنزيل العلم على الوقائع الجزئية أو المسائل المستجدة والحادثة، واشتهر في الزمن الماضي بالنوازل، واشتهر بلسان العصر باسم النظريات والظواهر. الميس، خليل محيي الدين، مفتي زحلة والبقاع، سبل الاستفادة من النوازل «الفتاوى» والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج١١ ص٥٢٤.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١ ص٨٧ – ٨٨. وانظر ابن القيم، بدائع الفوائد، ج٣ ص٦٣٤ .

بآبائهم»[1].

ويمكن أن نستخلص تعريفا لفقه الواقع بأنه: **فهم الواقع والاجتهاد في تنزيل الحكم الذي يناسبه .**

ثانيا: موقف العلماء من فقه الواقع:

هناك ثلاث مواقف من فقه الواقع سنبحثها كالآتي:

أ- اعتبار هذا الفقه وممن أخذ بذلك:

مجلس مجمع الفقه الإسلامي[2]، محمد بن صالح العثيمين، ومحمد ناصر الدين الألباني[3]. محمد ابراهيم شقرة[4]، محمد الددو الشنقيطي[1]، الدكتور يوسف

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص٢٢٠ .

(٢) قرارات وتوصيات مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الحادي عشر بالمنامة في مملكة البحرين، من ٢٥-٣٠ رجب ١٤١٩هـ، الموافق ١٤-١٩ تشرين الأول (نوفمبر) ١٩٩٨م، ١ - ١٧٤ - (١/ ١٨٢)، بشأن الإستفادة من النوازل (الفتاوى) حيث جاء في التوصيات بند (٤):
ج- مراعاة فقه الواقع والأعراف ومتغيرات البيئات والظروف الزمانية التي لا تصادم أصلا شرعيا.
د- مواكبة أحوال التطور الحضاري الذي يجمع بين المصلحة المعتبرة والالتزام بالأحكام الشرعية. مجلة المجمع،

(٣) يقول الألباني: فمَعرفةُ الواقعِ للوُصولِ به إلى حُكمِ الشرعِ واجبٌ مهم مِن الواجباتِ التي يَجبُ أن يَقومَ بها طائفةٌ مُختصَّةٌ مِن طلاَّبِ العلمِ المُسلمينَ النُّبَهاءِ.٣.، محمد ناصر الدين،فقه الواقع، موقع عادل السيد http://www.adelelsayd.com .

(٤) وقد شدد بالأخذ به يقول الدكتور محمد شقرة في صفحة ١٠٨: أكاد أقول أخيراً: إنَّ فقهَ فقهِ الواقع، أن تدَعَ فقهَ الواقع، ليستحكم عندك فقه الواقع، فتكون من أعلم الناس، وأفقههم بفقه الواقع!! ثم قال الدكتور محمد شقرة في صفحة ١٠٩: قلتُ: «ومما يستوجب الشكر لله علينا، أننا -والحمد لله- كنا ولا زلنا، نعتقد أن الإيغال في نظرية فقه الواقع على ما صارت إليه - عند طوائف المثقفين المسلمين، مضيعة للوقت، مذهبة للجهد، مأكلة للفائدة المرتجاة من العلم، ويكفي من فقه الواقع ما يبصِّرُ بالحاجات والضرورات والحوادث، التي تفرضها الحياة، بأسبابها ودواعيها على الأمة ... إذ ليس يحسن بالدعاة العلماءِ أن يصمُّوا آذانهم عن سماع ما يلقى إليهم من سؤالات، يستنبيء بها السائلون عما يدور حول هذه الحاجات والضرورات، والحوادث الخ« ففقه

القرضاوي[2]، وممن سبق ذكرهم عمر عبيد حسنة، والدكتورعبد المجيد النجار، ووالدكتور علي بادحدح، وعبد الكبير الحميدي، الدكتور ناصر العمر...

الواقع أو التبصر بالواقع... حقٌ للأُمَّة على علمائها، وهذا ما أقوله. شقرة، محمّد إبراهيم، هي السلفية نسبةً وعقيدةً ومنهجاً، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج٢ ص١٣٠. هي السلفية نسبة وعقيدة ومنهجا، ج٣ص ١٠٨ .

(١) يقول الشيخ: فلا بد من فقه واقع الناس؛ حتى يعرف الإنسان هل هم أصحاب ضرورة أو أصحاب حاجة؟. محمد الحسن ولد محمد الملقب بـ«الددو» ولد نهاية شهر أكتوبر ١٩٦٣م، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، درس رقم ٤٦/ ١٢ .

(٢) يقول الدكتور:إن دراسة هذه الواقع واجب لابد منه لكل فقيه، ولكل فقه ولأي باب من أبوابه، ولكنه أوجب ما يكون وألزم ما يكون، في باب السياسة الشرعية. القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية، ص٢٨٧ .

ب- عدم اعتبار هذا العلم وممن اتجه لذلك:

الشيخ صالح آل الشيخ(١)، والشيخ صالح بن فوزان الفوزان(٢).

ج- المتوسعون فيه ومنهم:

حسن حنفي(٣)، محمد النويهي(٤).

---

(١) يقول الشيخ صالح آل الشيخ: السلف لم يركبوا هذا التركيب مع وجود الكلمتين عندهم، فلم يضيفوا (الفقه) إلى (الواقع)، فلم يقولوا فقه واقع قالوا: فقه الكتاب، فقه السنة، ونحو ذلك، الفقه الأكبر؛ يعني العقيدة، أما فقه الواقع فلم يرد عندهم.

فكان بهذا مع عدم تسمية معرفة الواقع بفقه الواقع، مع أن العلماء أعرضوا عنه أربعة عشر قرنا، كان هذا دليلا على أن هذه التسمية محدثة «وكل محدثة بدعة»؛ لأنها متصلة بالشريعة، ولا يخفى على كل واحد منكم أن فقه الواقع عند من يسميه بذلك له مساس بالأحكام الشرعية .فتبين من هذا أن تركيبة الكلمتين لم ترد عند السلف مع وجود كل واحدة من الكلمتين عندهم. آل الشيخ، صالح بن عبد العزيز، شرح مسائل الجاهلية، اختارها سالم الجزائري، عن موقع http://majles.alukah.net/showthread.php?t=5827 .

(٢) يقول الشيخ: ما يسمونه بـ((فقه الواقع)) فيراد به: شغل الناس بأمور السياسة، وانتقاد الحكام، وإثارة الفتن والقلاقل، وزعزعة الأمن. وألصقوا به هذا الاسم من أجل التلبيس على الناس. الفوزان، صالح بن فوزان، الأجوبَةُ المُفِيدَة عَنْ أَسئِلَةِ المَنَاهِجِ الجَدِيدَة، جَمْعُ وَتَعْلِيقُ وَتخريجُ جَمَال بْن فُريحِان الحَارِثي، طبْعَةٌ جَدِيدَةٌ مَزِيدَةٌ ومُنَقَّحَةٌ، ج١ ص ١١.

(٣) يقول حسن حنفي: الواقع له أولوية على كل نص... وقال: لاسلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع. بوعود، أحمد، فقه الواقع، ص٨٢ . عن النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ذكرها عنه النجار ص٣٧ وما بعدها .

(٤) يقول أحمد بوعود أن محمد النويهي يرى أن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس، والتي يحتويها القرآن والسنة، دعك من سائر مراجع التشريع الإسلامي، لم يقصد لها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج لها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا، بل من واجبنا، أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه، وما نعتقد أنه الآن أكفل بتحقيق الغايات الإسلامية العليا. بوعود، أحمد، فقه الواقع، ص٨٤ .عن النويهي، محمد، نحو ثورة في الفكر الديني، ص٨٣ .

ثالثا: الأدلة ومناقشتها:

أ- أدلة الفريق الأول:

ومن أجمل ما وقفت عليه في هذا الباب قول ابن القيم: ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقته ما وقع بالقرائن والإمارات والعلامات حتى يحيط به علماً .

الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر... ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم ونسبة إلى الشريعة التي بعث الله بها ورسوله[1].

وقال ابن القيم: فالواجب شئ والواقع شئ والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب وينفذ الواجب بحسب استطاعته لا من يلقى العداوة بني الواجب والواقع فلكل زمان حكم والناس بزمانهم اشبه منهم بآبائهم[2].

أحببت أن أقدم هذه المقدمة عن ابن القيم الذي عرف فقه الواقع بأنه فهم الواجب في الواقع، وأن هذا الفقه طافح في الشريعة وقضايا الصحابة، ومن أنكره أضاع حقوق الناس ونسب ذلك للشريعة، ومن الأدلة على فقه الواقع كذلك:

١- تنوع المعجزات بحسب واقع الأمم: فإن معجزات الأنبياء كانت تأتي الأقوام بحسب واقعهم، فقوم موسى عليه السلام برعوا في السحر فجاءت المعجزة تتناسب مع واقع القوم، وقوم عيسى برعوا في الطب فناسبة معجزات عيسى عليه السلام

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١ ص٨٧ - ٨٨. وانظر ابن القيم، بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز وعادل العدوي وأشرف أحمد،: مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦ - ١٩٩٦، ج٣ ص٦٣٤ .

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص٢٢٠ .

واقع القوم، وقريش برعت في الفصاحة فناسبت معجزة محمد عليه السلام واقع القوم وهكذا ..

٢- اختلاف بعض جوانب التشريع بين الأمم: وقد ذكر القرآن الكريم هذا التعدد والاختلاف فقال الله تعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[1]. وهذا التعدد والإختلاف جاء مراعاة لواقع الناس في الأزمان المختلفة، وما كانوا عليه من مخالفات وأمراض مختلفة، وما لزم لذلك من وسائل وعلاج كذلك مختلفة، ولولا مراعاة التشريع لواقع الحياة والناس لكان يكفي تشريع واحد لكل الأنبياء ولكل الأزمان والأحوال، ودور الأنبياء يكون تذكير وتنبيه لا أكثر، ولكن الحكمة التشريعية عظيمة، وعلى مستوى التشريع في الإسلام وتعدد المذاهب فما هو إلا صورة من تلك الصورة الكبرى، يقول الأستاذ عمر عبيد حسنة: المذاهب الفقهية في نشأتها وفي تطورها، ليست إلا اجتهادات الأئمة في تنزيل الدين على واقع الحياة، بما تقتضيه الظروف المختلفة، زماناً ومكاناً، ولذلك تلونت هذه المذاهب بألوان الأوضاع البشرية في المناطق التي نشأت فيها، رغم أنها تقوم كلها على تنزيل الأوامر الإلهية الثابتة[2].

٣- قول الله تعالى ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[3].

وجه الدلالة: قوله تعالى ﴿عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ أي على علم وفهم بما أدعوا إليه، وبما أنا داع فيه، ولذلك كان الأنبياء من أقوامهم ويدعون بلسانهم، ويعرفون واقع القوم ومخالافاتهم، ومكائدهم وأحوالهم، وكيف يواجهونها، يقول محمد الددو

---

(١) المائدة آية ٤٨ .

(٢) حسنه، عمر عبيد، مقدمة كتاب فقه التدين، ج١ص ٩ .

(٣) يوسف آية ١٠٨ .

معلقا على هذا النص: وفقه الواقع يقتضي من الإنسان أن يعلم المصالح والمفاسد المترتبة على الأمور في الواقع، فإن النبي ﷺ حين أتاه الأحزاب فاجتمعوا عليه في المدينة، عرض على هوازن أن يرجعوا عنه عامهم ذلك وأن يعطيهم ثلث ثمار المدينة، ولا شك أن دفع مال المسلمين للكافرين الذين يحاربون المسلمين محرم، ولكنه ارتكب أخف الضررين، فأراد بذلك رد المشركين في تلك السنة بالمال الذي يدفع لهم[1].

٤- حديث القرآن عن واقع المجتمع منذ نزوله وتسجيل تلك الأحداث التي وقعت، وبيان أحوال الناس وأصنافهم من الدعوة من كفار ومشركين وأهل كتاب ويهود ونصارى... كل ذلك اعتناء بالواقع واقع عصر الرسالة، ولذلك أفضل فهم للنص إذا فهم في ذلك السياق الذي نزل فيه، وليس باجتزاءه عن سياقه وواقعة، فإنه في الغالب سيكون فهما مبتورا.

٥- ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾[2] .

يقول الدكتور يوسف القرضاوي معلقا على النص:... لكل قوم لسانا ولكل بلد لسانا يعني يكلم البدو بلغة البدو والحضر بلغة الحضر وأهل القرية لهم لسان وأهل المدينة لهم لسان، المثقفون لهم لسان والأميون لهم لسان وأهل الغرب لهم لسان وأهل الشرق لهم لسان وأهل القرن الماضي لهم لسان وأهل القرن الحادي والعشرين لهم.. فما يكلمش الناس في القرن الحادي والعشرين بلسان القرن الخامس عشر فهذا نريد أن.. وبعدين بعض الناس يلزم حالة واحدة حافظ كلاما في الكتب يقوله لكل الناس، **واحد راح أميركا قعد قال محاضرة ضد الذين يعني**

---

(١) الددو، محمد الحسن الددو الشنقيطي الكتاب: دروس للشيخ محمد الحسن ولد محمد الددو الشنقيطي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، ورقم الجزء هو رقم الدرس، ج٤٦/ ١٢ .

(٢) إبراهيم آية ٤ .

يتبركون بالأضرحة ويذهبون إلى يعني مقامات الأولياء وأميركا لا فيها أضرحة ولا فيها أولياء إلا إذا كان سيدنا أوباما ولا سيدنا.. فلا يراعي...[1].

٦- **عموم** دعوة القرآن للسير في الأرض ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ ...﴾[2].

فمن السير والنظر فهم واقع الأمم السابقة والحاضرة، ومعرفة أحوال الإصلاح والمصلحين في النفس والأفراد والمجتمعات، والإطلاع على تجاربهم والإستفادة منها والاعتبار.

٧- ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾[3] .

يقول القرطبي: أي ولتستبين يا محمد سبيل المجرمين. فإن قيل: فقد كان النبي عليه السلام يستبينها؟ فالجواب عند الزجاج- أن الخطاب للنبي عليه السلام خطاب لأمته؛ فالمعنى: ولتستبينوا سبيل المجرمين ...(وَلِتَسْتَبِينَ) ... فالتاء خطاب للنبي ﷺ والمراد أمته[4].

يقول سيد قطب: واستبانة سبيل المجرمين هدف من أهداف التفصيل الرباني للآيات[5] .

يقول الدكتور ناصر العمر: القرآن الكريم يولي اهتماما كبيرا لهذا العلم ففي قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾[6]دلالة واضحة على أهمية فقه الواقع لأن من فقه الواقع معرفة أهداف المجرمين ومكائدهم

---

(١) القرضاوي، يوسف، مراعاة أحوال الناس، برنامج الشريعة والحياة قناة الجزيرة .

(٢) النمل آية ٦٩ .

(٣)الأنعام آية ٥٥ .

(٤)القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٦ ص٤٣٧ .

(٥) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج٣ ص٥١ .

(٦) الأنعام آية ٥٥ .

ومخططاتهم... سورة التوبة تتحدث عن واقع المنافقين حتى سميت الكاشفة والفاضحة... وعن واقع أهل الكتاب وعلاقتهم بالمشركين... وعن علاقة المنافقين بأهل الكتاب[1].

يقول الألباني: لا يُنكَرُ (فقه الواقع): وكذلك لا يَجوزُ ـ والحالةُ هذه ـ أن يُنكِرَ أحدٌ مِن طُلاَّبِ العلمِ ضرورَةَ هذا الفقه بالواقع، لأنَّهُ لا يُمكِنُ الوُصولُ إلى تحقيق الضَّالَّةِ المَنشودَةِ بإجماعِ لُمسلمين ـ ألا وهي التخلُّص مِن الاستعمارِ الكافرِ للبلادِ الإسلاميَّة، أو ـ على الأقلّ ـ بَعضِها ـ إلاّ بأن نَعرفَ ما يتآمَرون به، أو ما يَجتمعونَ عليهِ؛ لِنَحذرَهُ ونُحذِّرَ منهُ؛ حتى لا يَستمِرَّ استعمارُهُمُ واستعبادُهمُ للعالمِ الإسلامي"[2].

- الأمر بالهجرة إلى الحبشة وفقه الواقع: يقول الدكتور ناصر العمر: فلماذا لم يرسل الصحابة إلى فارس أو الروم أو غيرهم؟ ولماذا اختار الحبشة؟ يبين ذلك ﷺ بقوله: «إن فيها ملكا لا يظلم عنده أحد»[3]. والجواب لأنه عليه السلام عرف واقع الحبشة بأي طريقة كانت فالمهم أن معرفة ذلك ضرورة للمصلحين .

٨- قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾[4] .

وجه الدلالة: اهتمام القرآن لواقع الصراع بين أكبر قوتين في ذلك الزمان،

---

(١) العمر، ناصر، فقه الواقع، ملاحظات كتبها قبل المقدمة، وهذه رسالة كتبها كان قد ألقاها في دروسه الأسبوعية كما قال.

(٢) الألباني، محمد ناصر الدين، فقه الواقع، موقع عادل السيد http://www.adelelsayd.com/fatwa11.html

(٣) العمر، ناصر، فقه الواقع، ص٨، انظر فقه السيرة للغزالي، فقد صحح الألباني هذا الحديث..

(٤) سورة الروم الآيات ١ ـ ٥.

واهتمامه للاصطفاف الذي قام به المشركون خلف الفرس المنتصرين لأنهم ليسوا أصحاب كتاب مثلهم، ضد المسلمين الذين هم أهل كتاب كما المنهزمين الروم أهل الكتاب .

في المسألة فقه للواقع فهما وتشريعا:

أولا: فهم القرآن لأبعاد ذلك الصراع، وهذا فهم وتفهم للواقع .

ثانيا: والموقف التشريعي يظهر في أمرين:

أ – تعامل القرآن مع هذا الصراع وعدم الحياد أو الاهمال بل سجل الواقعة في أعظم كتاب محفوظ متلو إلى آخر الزمان، وليس كما يقال كفار: يقاتل بعضهم بعضا، فهذا يدل على تأثر واقع المسلمين بما يحدث حولهم .

ب – موقف الصحابة واقرار النبي ﷺ للموقف وللتعامل:

روى الترمذي في سننه عن عن نيار بن مكرم الأسلمي قال: لما نزلت ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾، فكانت فارس يوم نزلت هذه الآية قاهرين للروم، وكان المسلمون يحبون ظهور الروم عليهم، لأنهم وإياهم أهل كتاب وفي ذلك قول الله تعالى ﴿وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾، فكانت قريش تحب ظهور فارس، لأنهم وإياهم ليسوا بأهل كتاب ولا إيمان ببعث، فلما أنزل الله تعالى هذه الآية خرج أبو بكر الصديق رضي الله عنه يصيح في نواحي مكة ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾، قال ناس من قريش لأبي بكر: فذلك بينا وبينكم، زعم صاحبكم أن الروم ستغلب فارسا في بضع سنين أفلا نراهنك على ذلك؟ قال: بلى. وذلك قبل تحريم الرهان، فارتهن أبو بكر والمشركون وتواضعوا الرهان، وقالوا لأبي بكر: كم تجعل؟ البضع ثلاث سنين إلى تسع سنين فسم بيننا وبينك وسطا تنتهي إليه،

قال: فسموا بينهم ست سنين، قال: فمضت الست سنين قبل أن يظهروا فأخذ المشركون رهن أبي بكر، فلما دخلت السنة السابعة ظهرت الروم على فارس، فعاب المسلمون على أبي بكر تسمية ست سنين لأن الله تعالى قال ﴿فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾ قال: وأسلم عند ذلك ناس كثير[1].

يتبين من ذلك موقف الصحابة الحزن بهزيمة الروم ثم فرحهم بنصرهم.

خروج أبو بكر يصيح بالسورة يوم نزلت في نواحي قريش، وهذا يدل على عظم تأثر موقف المسلمين لما حدث للروم، ثم رهان أبوبكر لقريش على هذا النصر إيمانا بما نزل.

اقرار النبي ﷺ لموقف أبي بكر ودعوته لزيادة المدة كما في بعض الروايات.

وفي هذه القضية فهما واضحا للواقع بل وتفهما واصطفافا في المواقف واقرارا لذلك من النبي ﷺ، وتبشيرا بفرح المسلمين بنصر الروم مستقبلا والذي وافق انتصارهم على المشركين في بدر.

٩- **أسباب النزول:** عرف السيوطي أسباب النزول بأنها: ما نزلت الآية أيام وقوعه[2].
وعرف مناع القطان سبب النزول بأنه: «هو ما نزل قرآن بشأنه وقت وقوعه كحادثة أو سؤال»[3].

فوائد معرفة أسباب النزول:

قال السيوطي في فوائد معرفة أسباب النزول: قال الجعبري: له فوائد، منها **معرفة**

(١) قال أبو عيسى: هذا حديث صحيح حسن. وقال الألباني: حسن. الترمذي، سنن الترمذي مذيلة بتعليقات الألباني عليها، ج٥ ص٣٤٤.

(٢) السُّيوطي، جلال الدين (٨٤٩ - ٩١١هـ، ١٤٤٥ - ١٥٠٥م)، الإتقان في علوم القرآن، ج١ص١٨٧.

(٣) القطان، القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج١ ص٧٨.

وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم[1] .

قال الزرقاني: لأسباب النزول فوائد متعددة لا فائدة واحدة:

الأولى: معرفة حكمة الله تعالى على التعيين فيما شرعه بالتنزيل وفي ذلك نفع للمؤمن وغير المؤمن. أما المؤمن فيزداد إيمانا على إيمانه ويحرص كل الحرص على تنفيذ أحكام الله والعمل بكتابه لما يتجلى له من **المصالح والمزايا التي نيطت بهذه الأحكام ومن أجلها جاء هذا التنزيل**. وأما الكافر فتسوقه تلك الحكم الباهرة إلى الإيمان إن كان منصفا حين يعلم أن **هذا التشريع الإسلامي قام على رعاية مصالح الإنسان لا على الاستبداد والتحكم والطغيان** خصوصا إذا لاحظ سير ذلك التشريع وتدرجه في موضوع واحد. وحسبك شاهدا على هذا تحريم الخمر وما نزل فيه وقد مر بك في البحث السابق فلا نعيده ولا تغفل[2].

إذا فالتشريع جاء ليعالج الواقع المعاش فيصلح الخلل أو يقر وينمي الخير، فتناول مجريات الحياة اليومية وواقع الناس موجها لهم، ومجيبا على أسئلتهم، مراعيا أحوال الناس وطباعهم، فيسير معهم ويرتقي بهم لكمال التشريع، مبينا الحكمة المرجوة والمستهدفة من تنزيل ذلك الحكم على ذلك الواقع.

يقول عمر عبيد: فأسباب النزول لا تخرج عن كونها وسائل معينة لكيفية تنزيل النص على الواقع ومعالجة مشكلاته[3].

١٠- واقع السيرة النبوية فقه للواقع فهما وتطبيقا: عن عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذا رضي الله عنه على اليمن قال:« إنك تقدم على

(١) السُّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج١ص١٨٧. وانظر الزركشي، بدر الدين محمد (٧٤٥ - ٧٩٤هـ = ١٣٤٤ - ١٣٩٢م)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط١، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، ج١ص٢٢ .

(٢) الزرقاني، محمد عبد العظيم (المتوفى: ١٣٦٧هـ) مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ط٣، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١ص١٠٩ .

(٣) حسنه، عمر عبيد، مقدمة كتاب فقه الواقع أصول وضوابط، ص ٢٦-٢٧ .

قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم فإذا فعلوا فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة من أموالهم وترد على فقرائهم فإذا أطاعوا بها فخذ منهم وتوق كرائم أموال الناس»[1].

وجه الدلالة أن النبي ﷺ كان يعرف الواقع ويراعيه، وذلك متمثل في قوله لمعاذ: «إنك تأتي على قوم أهل كتاب»، وهذا توجيه له في كيفية التعامل معهم بسبب هذه الخصوصية.

فتوى النبي ﷺ للشيخ والشاب:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: كنا عند النبي ﷺ فجاء شاب فقال: «يا رسول الله أقبل وأنا صائم؟ قال: لا، فجاء شيخ فقال: أقبل وأنا صائم؟ قال: نعم، قال: فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله ﷺ: قد علمت لم نظر بعضكم إلى بعض، ان الشيخ يملك نفسه»[2].

فهذه فتوى النبي ﷺ بنيت على فقه الواقع فهما وتشريعا، ففهم الواقع قام على أن الشاب يغلب عليه أنه لا يملك نفسه، أما الشيخ فيملك نفسه، وتشريعا بناءا على ذلك التعليل للواقع بجوازه للشيخ دون الشاب، وهذا تعليم للمفتين بمراعاة واقع الناس والأمة في أحوالهم في مختلف أزمانهم.

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٢ ص٥٢٩ .

(٢) ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني (١٦٤ - ٢٤١هـ، ٧٨٠ - ٨٥٥م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها، مؤسسة قرطبة القاهرة، ج٢ص١٨٥. قال الألباني: وهذا إسناد لا بأس به في الشواهد... ومن شواهده ما أخرجه الطبراني في المعجم الكبير(١١٠٤٠)... عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «رخص للشيخ (أن يقبل) وهو صائم، ونهى الشاب». ورجاله رجال الصحيح كما قال الهيثمي (٣ / ١٦٦)، فهو صحيح لولا عنعنة حبيب، فإنه مدلس .الألباني، السلسلة الصحيحة المجلدات الكاملة، موقع المكتبة الشامة على الانترنت، ج٤ ص١٨٠ .

وقال الإمام النووي في مقدمته للمهذب: الثانية عشرة: قال الصيمري إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي لعامي بما فيه تغليظ وهو مما لا يعتقد ظاهره، وله فيه تأويل، جاز ذلك زجرا له، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن توبة قاتل فقال: (لا توبة له) وسأله آخر فقال: (له توبة) ثم قال: أما الأول فرأيت في عينه إرادة القتل فمنعته، وأما الثاني فجاء مستكينا قد ضل فلم أقنطه[1] .

ومنه مراعاة واقع الناس في الأداء:

عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: أقبل رجل بنا ضحين، وقد جنح الليل، فوافق معاذا يصلي، فترك ناضحه وأقبل إلى معاذ، فقرأ بسورة البقرة أو النساء، فانطلق الرجل، وبلغه أن معاذا نال منه، فأتى النبي ﷺ، فشكا إليه معاذا، فقال النبي ﷺ: «يا معاذ أفتان أنت؟!- أو«فاتن» ثلاث مرات- فلولا صليت بسبح اسم ربك والشمس وضحاها والليل إذا يغشى، فإنه يصلي وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة»[2].

وجه الدلالة: مراعاة الشرع لأحوال الناس في صلاة الجماعة وهذا من فقه الواقع فهما ورعاية.

ومنه ما رواه أبو ذر الغفاري قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر فأراد المؤذن أن يؤذن للظهر فقال النبي ﷺ (أبرد) . ثم أراد أن يؤذن فقال له (أبرد). حتى رأينا فيء التلول فقال النبي ﷺ «إن شدة الحر من فيح جهنم فإذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة»[3].

وجه الدلالة: مراعاة الشرع لأحوال الناس في وقت أداء الصلاة وهذا من فقه الواقع فهما ورعاية.

---

(١) النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٣١ - ٦٧٦هـ، ١٢٣٤- ١٢٧٨م)، المجموع شرح المهذب، ج١ ص٥٠ .

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ج١ ص٢٤٩ .

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج١ ص١٩٩ .

١١- فقه الصحابة للواقع فهما واجتهادا:

أخذ الأهون والأنفع في الصدقة:

وقال طاوس: قال معاذ رضي الله عنه لأهل اليمن: ائتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة[1].

وهذا من فقه معاذ لواقع الناس في اليمن والمدينة فهما واجتهادا، ففهم الواقع بما هو في اليمن من وفرت الثياب... وبواقع المدينة بما هم أحوج أليه وأنفع لهم، يقضي اجتهادا مراعاة الاجتهاد في الصدقة بما هو أهون على مخرجها، وأنفع لآخذها ومستقبلها مما تسد حاجته.

ويمكن أن نؤيد ذلك بقوله تعالى ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[2] فقال ﴿أَحْسَنَهُۥٓ﴾ ولم يقل الحسن، فاتباع الأحسن ما أمكن هو وهو فقه معاذ رضي الله عنه، قال تعالى ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾[3] وقال تعالى ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾[4]، وهذا الفهم والفقه توفيق وهداية من الله تعالى فهو فقه المهتدين كما قال تعالى ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ﴾[5] وهذا الفهم والفقه دلالة على نضج فكري وعمل اجتهادي مقبول مأمورقال الله تعالى ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[6].

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٢ ص ٥٢٥ .

(٢) الزمر آية ١٧ – ١٨ .

(٣) الأعراف آية ١٤٥ .

(٤) الزمرآية ٥٥ .

(٥) الزمر آية ١٨ .

(٦) الزمر آية ١٨ .

- ومما وقع من الصحابة في فقه الواقع فهما واجتهادا:

ما رواه مالك في الموطأ قال: «أن عمر بن الخطاب حين قدم الشام شكا إليه أهل الشام وباء الأرض وثقلها، وقالوا لا يصلحنا إلا هذا الشراب[1]، فقال عمر: اشربوا هذا العسل[2]، قالوا لا يصلحنا العسل، فقال رجل من أهل الأرض: هل لك ان نجعل لك من هذا الشراب شيئا لا يسكر؟ قال: نعم. فطبخوه حتى ذهب منه الثلثان وبقى الثلث، فأتوا به عمر، فأدخل فيه عمر إصبعه ثم رفع يده فتبعها يتمطط، فقال: هذا الطلاء هذا مثل طلاء الإبل. فأمرهم عمر ان يشربوه، فقال له عبادة بن الصامت: أحللتها والله!!! فقال عمر: كلا والله، اللهم إني لا أحل لهم شيئا حرمته عليهم ولا احرم عليهم شيئا أحللته لهم[3].

والاستدلال بهذا الموقف هو في فقه الواقع عند عمر رضي الله عنه فهما واجتهادا، فلما فهم أن من هذا الشراب ما لا يتغير ولا يسكر بالطبخ بنى الاجتهاد على هذا الفهم الجديد لهذه الواقعة الجديدة، وهو لم يغير حكم الحرام فجعله حلالا، فإن هذا لا يكون إلا لله تعالى.

ومنه تضمين الصناع:

فقد كانوا لا يضمنونهم في زمن النبي عليه السلام، فلما اختلف الواقع والأحوال والذمم قالوا بتضمينهم ما بين أيديهم، ةهذا فقه للواقع فهما واجتهادا.

قال الإمام أبوحنيفة بعدم تضمين الأجير المشترك كما قالوا: «وَلَا يَضْمَنُ مَا هَلَكَ فِي يَدِهِ أَوْ بِعَمَلِهِ» وعلة ذلك عنده « فَلِأَنَّ الْعَيْنَ أَمَانَةٌ فِي يَدِهِ»، وذهب الصاحبان إلى تضمينه استحسانا ووجه الاستحسان عندهما «وَأَمَّا عِنْدَهُمَا فَلِأَنَّ تَضْمِينَ الْأَجِيرِ

---

(1) أي عصير العنب .

(2) أي بدل شراب العنب لما فيه من حرمة السكر عند تخمره .

(3) مالك، مالك بن أنس ابن مالك بن عامر الأصبحي المدني (٩٣ - ١٧٩هـ، ٧١٢ - ٧٩٥م) الموطأ - رواية يحيى الليثي، دار إحياء التراث العربي مصر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج٢ ص ٨٤٧ .

الْمُشْتَرَكِ نَوْعُ اسْتِحْسَانٍ عِنْدَهُمَا صِيَانَةً لِأَمْوَالِ النَّاسِ؛ لِأَنَّهُ يَتَقَبَّلُ الْأَعْمَالَ مِنْ خَلْقٍ كَثِيرٍ طَمَعًا فِي كَثْرَةِ الْأَجْرِ وَقَدْ يَعْجَزُ عَنْ الْقِيَامِ بِهَا فَيَمْكُثُ عِنْدَهُ طَوِيلًا فَيَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ إذَا هَلَكَتْ بِمَا يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ عَنْهُ لِئَلَّا يَتَسَاهَلَ فِي حِفْظِهَا»[1].

وجه الإستحسان هذا ما هو إلا فقه لواقع المسألة فهما واجتهاد، فهما لما عليه الناس من فساد في ذلك الزمان، واجتهادا فقد فرق الصاحبان بين الأجير الخاص والمشترك في حكم التضمين، بناءا على فهم واقع عمل الأجير الخاص والمشترك ومن يمكن أن يدخل الفساد والطمع إلى عمله .

وقال المالكية: وَضَمَانُهُمْ فِي الْجُمْلَةِ مِمَّا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْعُلَمَاءُ، وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو مُحَمَّدٍ أَنَّهُ إجْمَاعُ الصَّحَابَةِ، وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ **لَا يُصْلِحُ النَّاسَ إلَّا ذَلِكَ**[2]. قَالَ مَالِكٌ فِي الْمُدَوَّنَةِ وَالْمَوَّازِيَّةِ وَغَيْرِهَا: وَذَلِكَ لِمَصْلَحَةِ النَّاسِ وَإِذْ لَا غِنَى بِالنَّاسِ عَنْهُمْ كَمَا نُهِيَ عَنْ تَلَقِّي السِّلَعِ وَبَيْعِ الْحَاضِرِ لِلْبَادِي لِلْمَصْلَحَةِ وَبِمِثْلِ ذَلِكَ ضَمِنَ الْأَكْرِيَاءُ الطَّعَامَ خَاصَّةً لِلْمَصْلَحَةِ وَمَا أَدْرَكْتُ الْعُلَمَاءَ إلَّا وَهُمْ يُضَمِّنُونَ الصُّنَّاعَ[3] .

قال النووي: قال الربيع: كان الشافعي رحمه الله يذهب إلى أنه لا ضمان على الاجير، **ولكنه لا يفتى به لفساد الناس،** والدليل عليه أنه قبض العين لمنفعته ومنفعة المالك فلم يضمنه كالمضارب[4].

وهذا التعليل بعدم الافتاء بذلك تعليقا على فساد الناس هو فقه للواقع فهما واجتهادا، فما لما عليه أحوال الناس من فساد في ذلك العصر، وواجنهادا من الإمام

---

(١) انظر ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج٢٠ ص٣٤٨. وانظر درر الحكام شرح غرر الأحكام، ج٧ ص ١٠٤. وانظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج١٥ ص ٦ .

(٢) انظر البيهقي، السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي، ج٦ ص١٢٢ .

(٣) المنتقى شرح الموطأ، ج٤ ص٥٢. وانظر مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (٩٣ - ١٧٩هـ،٧١٢ - ٧٩٥م)، المدونة الكبرى، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، ج٣ص٤٠٠ – ٤٠١ .

(٤) النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، ج ص ٩٦ .

الشافعي يرويه عنه تلميذه ابن الربيع وينقله من دون المذهب من فقهاء الشافعية ومؤلفيهم.

قال ابن قدامة من الحنابلة: وروي ذلك عن عمر وعلي وعبد الله بن عتبة وشريح والحسن والحكم وهو قول أبي حنيفة[١] ومالك وأحد قولي الشافعي وقال في الآخر لا يضمن ما لم يتعد قال الربيع: هذا مذهب الشافعي وإن لم يبح به وروي ذلك عن عطاء وطاوس وزفر لأنها عين مقبوضة بعين الإجارة فلم تصر مضمونة كالعين المستأجرة[٢] .

ومنه معرفة قدرات الناس في الفهم وتحديثهم بما يفهموه:

روى الإمام البخاري في صحيحه، في كتاب: العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا: وقال علي: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟»[٣].

وروى مسلم عن عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ: «مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لاَ تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إِلاَّ كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً»[٤].

قال ابن حجر: ممن كره التحديث ببعض دون بعض أحمد في الأحاديث التي في ظاهرها الخروج على السُلطان، ومالك في أحاديث الصفات، وأبو يوسف في الغرائب. وضابط ذلك أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة، وظاهره في الأصل غير مراد، فالإمساك عنه عند من يخشى عليه الأخذ بظاهره مطلوب والله أعلم[٥].

ويبين الشاطبي أهمية هذه المسألة فيقول: ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره إن كان من علم الشريعة ومما يفيد علما بالأحكام، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب

(١) هذا فيه نظر فقول أبو حنيفة عدم التضمين، وأما قول الصاحبان فضمنوه استحسانا كما سيأتي.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٦ ص١١٧. وانظر الشافعي، الأم، ج٧ ص١٠٢ .

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج١ ص ٥٩ .

(٤) مسلم، صحيح مسلم، ج١ص ٩ .

(٥) ابن حجر، فتح الباري، ج١ص٢٢٥.

النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أولا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص... ومن ذلك... حديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال: لو شهدت أمير المؤمنين، أتاه رجلا فقال: إن فلانا يقول: لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلانا، فقال عمر: لأقومن العشية فأحذر هؤلاء الرهط الذين يريدون يغضبونهم، قلت: لا تفعل، فإن الموسم يجمع رعاع الناس، ويغلبون على مجلسك، فأخاف أن لا ينزلها على وجهها فيطيروا بها كل مطير، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة ودار السنة فتلخص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، ويحفظوا مقالتك وينزلوها على وجهها فقال: والله لأقومن فى أول مقام أقومه بالمدينة الحديث ... **وضابطه** أنك تعرض مسألتك على الشريعة فإن صحت فى ميزانها فانظر فى مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها فى ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم ان كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية[1].

وكل هذا الفقه كما ترى من فقه الصحابة للواقع الذي يعيشه الناس، ومراعاتهم لهذا الواقع وآثاره في تنزيل الأحكام الشرعية عليه.

- ومما وقع من الصحابة في فقه الواقع فهما وسياسة:

قال ابن كثير: عن عمرو بن دينار قال: خرج عمر بن الخطاب من الليل فسمع امرأة تقول:

تطاوَلَ هذا الليلُ واسودّ جانِبُهْ... وأرقني ألا خليلَ ألاعِبُهْ...

فوالله لولا الله أني أراقبهْ ... لحرِّكَ من هذا السرير جوانبه ...

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٤ ص١٨٩ -١٩١ .

فسأل عمر ابنته حفصة، رضي الله عنها: كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت: ستة أشهر أو أربعة أشهر. فقال عمر: لا أحبس أحدًا من الجيوش أكثر من ذلك[1].

وهذا التوقيت الذي وضعه عمر رضي الله عنه سياسة كان بناءاً على فهم واقع المسألة بمعرفة أكثر مدة لصبر المرأة عن زوجها.

- **ومنه مضاعفة عقوبة شارب الخمر:**

فعن وبرة الكلبي قال: أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر رضي الله عنهما، فأتيته وهو في المسجد معه عثمان بن عفان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير رضي الله عنهم متكئ معه في المسجد فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة. فقال عمر: هم هؤلاء عندك فسلهم، فقال علي رضي الله عنه: نراه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون، فقال: عمر: أبلغ صاحبك ما قال. فجلد خالد ثمانين وجلد عمر ثمانين. وكان عمر إذا أتي بالرجل القوي المنهمك في الشراب جلده ثمانين وإذا أتى بالرجل الضعيف التي كانت منه الزلة جلد أربعين ثم جلد عثمان ثمانين وأربعين[2].

وهذا من فقه الواقع فهما وتشريعا[3]، فهما لفعل شارب الخمر هل هو زلة أم تحاقر؟ وتشريعا مبني على فهم ذلك الواقع بجلد الشارب زلة أربعين، وجلد الشارب تحاقرا لعقوبة الأربعين مضاعفتها ثمانين جلدة، وكما ترى فإن هذا ما سار عليه ثلاثة من

(١) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل القرشي (٧٠٠ - ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م، ج١ص٦٠٤-٦٠٥ .

(٢) قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه تعليق الذهبي قي التلخيص: صحيح. الحاكم، أبوعبد الله محمد بن عبدالله (٣٢١ - ٤٠٥هـ، ٩٣٣ - ١٠١٥م)، المستدرك على الصحيحين مع الكتاب تعليقات الذهبي في التلخيص، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤١١ - ١٩٩٠، ج٤ ص٤١٧، رقم الحديث ٨١٣١ .

(٣) هذا وقد كان يطلف على العقوبات التعزيرية سياسة .

الخلفاء الراشدين.

قال الشاطبي: وفيه إجازة العمل بما لم يكن عليه من تقدم لأن له وجها صحيحا فكذلك نقول: كل ما كان من المحدثات له وجه صحيح فليس بمذموم بل هو محمود وصاحبه الذي سنه ممدوح ...

وقد قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور.

فأجاز ـ كما ترى ـ إحداث الأقضية واخترعها على قدر اختراع الفجار للفجور وإن لم يكن لتلك المحدثات أصل وقتل الجماعة بالواحد وهو محكي عن عمر وعلي وابن عباس والمغيرة بن شعبة رضي الله عنهم[1].

ويقول الدكتور ناصر العمر: وكذلك نلمس عمق هذا العلم في غزواته، ورسائله إلى الأمم والملوك والقبائل. وكذلك يبرز هذا الجانب في استقباله للوفود، وتعامله معهم، وإنزاله للناس منازلهم[2].

١٢- الحكم على الشيء فرع عن تصوره:

قال الدكتور فتحي الدريني: إذا كان من المقرر بداهة أن طبيعة الاجتهاد: عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي مقدس يتضمن حكماً ومعنى يستوجبه، أو مقصداً يستشرف إليه، وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم، ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق: **فإن كل أولئك يكون نظرياً ما لم تكن الواقعة أو الحالة المعروضة قد دُرست درساً وافياً**، بتحليل لعناصرها، وظروفها وملابساتها، إذ التفهم للنص التشريعي يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصّر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج، لأنها الثمرة

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، ج١ ص١٣٣ .

(٢) العمر، ناصر، فقه الواقع، ص٨ .

العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله[1] .

يقول الدكتور ناصر العمر: مما هو مقرر في قواعد الشريعة أن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[2] و«الحكم على الشيء فرع عن تصوره»، ولذا فعلى من يتصدى للحكم على الواقع، والخوض في غماره، أن يكون ملما بهذا الواقع[3].

يقول محمد الحسن الددو: وعلى هذا فلا بد من فقه واقع الناس؛ حتى يعرف الإنسان هل هم أصحاب ضرورة أو أصحاب حاجة؟ وما هو قدر تلك الضرورة حتى لا يتعدى محلها؟ وكذلك لا بد من فقه الدين حتى يؤخذ من الدين الحلول للمشكلات الواقعية؛ لذلك يقول الشاطبي رحمه الله: كل حكم شرعي مؤلف من قضيتين: قضية صغرى واقعية وقضية كبرى شرعية، فمثلاً: لو صلى إنسان إلى جهة الغرب في هذا المكان، فقلت له: صلاتك هذه باطلة؛ فهذا حكم شرعي مؤلف من قضيتين، إحداهما: واقعية وهي الصغرى، وهي أن هذه الصلاة إلى غير القبلة، والقضية الثانية: هي أن كل صلاة إلى غير القبلة فهي باطلة وهي قضية شرعية.

ومن هنا: فإن الخوارج إنما ضلوا بسبب إرادتهم تحكيم النصوص دون الذهاب إلى الواقع، عندما نادوا بتحكيم كتاب الله فقط، وأرادوا أن يكون القرآن حاكماً وأن لا يحكم الرجال في كتاب الله، قال علي رضي الله عنه: إنها دعوة حق أريد بها باطل، فهم أنكروا على علي رضي الله عنه تحكيم الرجال في كتاب الله، وقالوا: إن القرآن هو الحاكم ولا

---

(١) الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ص٥ .

(٢) وسماها السبكي بمقدمة الواجب فقال: المسألة الرابعة في مقدمة الواجب...وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدورا. السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي (٦٨٣ - ٧٥٦هـ،١٢٨٤- ١٣٥٥م)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي،دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، تحقيق جماعة من العلماء ج١ص١٠٣ .وذكرها الدريني في الهامش، الدريني، خصائص التشريع، ص٤٠٢.

(٣) العمر، ناصر، فقه الواقع، ملاحظات كتبها قبل المقدمة، وهذه رسالة كتبها كان قد ألقاها في دروسه الأسبوعية كما قال .

يحكم فيه الرجال، فعندما ناظرهم ابن عباس في هذا قال: أرأيتم قتل أرنب في الحرم أعظم أم قتل أمة محمد ﷺ؟ قالوا: بل قتل الأمة أعظم، قال: فإن الله تعالى حكم الرجال في كتاب الله في أرنب تقتل في الحرم، فقال ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيَۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ﴾[1] فأقنعهم بهذه المسألة[2].

١٣- من الواقع العرف ومن فقه الواقع اعتبار العرف:

يقول عبد الله بن بيه: ومعرفة الواقع تارة يعبرون عنها بالعرف حتى لا يطبق الحكم في غير محله، حيث إن الحكم مبني على عرف تدور معه الفتوى فيغفل عنه، فيخطئ في التطبيق. وتارة يعبرون عنه بتحقيق المناط وهو حسن تطبيق القاعدة على أحاد صورها[3]. قال السرخسي: الثَّابِتَ بِالْعُرْفِ ثَابِتٌ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ[4]. وقال ابن نجيم: الْقَاعِدَةُ السَّادِسَةُ: الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ[5]. وقال الكمال بن الهمام: العرف بمنزلة الإجماع شرعاً عند عدم النص[6]. وفي المجلة دلية: استعمال الناس حجة يجب العمل بها[7].

وقال الخطيب البغدادي: (إن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من

---

(١) المائدة آية٩٥ .

(٢) محمد الحسن ولد محمد الملقب بـ«الددو» ولد نهاية شهر أكتوبر ١٩٦٣م، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، درس رقم ٤٦/ ١٢ .

(٣) بن بيه، عبد الله الشيخ المحفوظ، سبل الاستفادة من النوازل «الفتاوى» والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج١١ ص٥٨٨ .

(٤) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، ج١٥ص٢٧٨ .

(٥) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ج١ ص ٩٣. وانظر الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، الوفاء - المنصورة – مصر، وانظر مجلة الأحكام العدلية، مادة ٣٦. ط٤، ١٤١٨هـ، ج١ص٣٧٧ .

(٦) ابن الهمام، فتح القدير، ج٦ ص٥٧ .

(٧) المجلة الأحكام العدلية، مادة ٣٧.

أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والنفع والضر وأمور الناس الجارية بينهم والعادات المعروفة منهم)[1].

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: هو ده أمر مهم جدا لأن القرآن يقول ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ...﴾[إبراهيم: ٤] لكل قوم لسانا ولكل بلد لسانا يعني يكلم البدو بلغة البدو والحضر بلغة الحضر وأهل القرية لهم لسان وأهل المدينة لهم لسان، المثقفون لهم لسان والأميون لهم لسان وأهل الغرب لهم لسان وأهل الشرق لهم لسان وأهل القرن الماضي لهم لسان وأهل القرن الحادي والعشرين لهم.. فما يكلمش الناس في القرن الحادي والعشرين بلسان القرن الخامس عشر فهذا نريد أن.. وبعدين بعض الناس يلزم حالة واحدة حافظ كلاما في الكتب يقوله لكل الناس، **واحد راح أميركا قعد قال محاضرة ضد الذين يعني يتبركون بالأضرحة ويذهبون إلى يعني مقامات الأولياء وأميركا لا فيها أضرحة ولا فيها أولياء إلا إذا كان سيدنا أوباما ولا سيدنا..** فلا يراعي.. [2].

وقال ابن القيم: ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم واحوالهم وقرائن احوالهم فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل اضر ما على اديان الناس وابدانهم والله المستعان[3].

---

(١) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (٣٩٢ - ٤٦٣ هـ = ١٠٠٢ - ١٠٧٢ م)، الفقيه والمتفقه، بتحقيق عادل بن يوسف العزازي، صدر عن دار ابن الجوزي بالسعودية، سنة ١٤١٧هـ، ج٣ ص ١٦٨، رقم ١٠٤٧ .

(٢) القرضاوي، يوسف، مراعاة أحوال الناس، برنامج الشريعة والحياة قناة الجزيرة.

(٣) ابن القيم، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (٦٩١ -٧٥١هـ، ١٢٩٢- ١٣٥٠م) إعلام الموقعين، دار الجيل - بيروت، ١٩٧٣م، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، ج٣ ص٧٨ .

ب- أدلة الفريق الثاني من منع اعتباره:

يقول الدكتور ناصر العمر: رأينا من طلاب العلم من يفسر الحديث المشهور «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»[1] أي بأن يترك أمور السياسة وفقه الواقع لغيره[2].

وأجاب عن ذلك:

قال الدكتور ناصر العمر: وهذا تفسير للحديث على غير ما ورد له، وحمل له على غير محمله، وهناك فرق بين أن يتدخل المسلم في عمل غيره - مما لا يعنيه-، وبين أن يفقه حدود هذا العمل وأصوله وضوابطه، وبعبارة أدق، فرق بين أن تتدخل في تنفيذ هذا العمل الذي لم تكلف به، وبين أن تقول كلمة الحق إذا تجاوز صاحب العمل حدوده التي شرعها الله، ولن تستطيع أن تدرك هذا إلا إذا فهمت واقعك[3].

جـ- أدلة الفريق الثالث:

١ – **يقول حسن حنفي:** ما عبر عنه القدماء باسم -أسباب النزول- لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم -الناسخ والمنسوخ- ليدل على أن الفكر يتحدد طبقًا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر[4].

٢ – **يقول حسن حنفي:** أصول التراث نفسه- وهو الوحي - مبنية على الواقع، وتغيرت وتكيفت طبقًا له، وأصول التشريع كلها تعقيل للواقع، وتنظير له، ولكن الواقع

---

(١) الترمذي، سنن الترمذي مذيلة بتعليقات الألباني، ج٤ ص٥٥٨. قال الألباني: صحيح. تعليق شعيب الأرنؤوط: حسن بشواهده ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل بتعليقات الأرنؤوط، ج١ ص٢٠١. قال ابن رجب: فإن المراد بإحسانه في الإسلام: فعل واجباته والانتهاء عن محرماته، وبالإساءة في الإسلام: ارتكاب بعض محظوراته التي كانت ترتكب في الجاهلية. ابن رجب الحنبلي (٧٣٦ - ٧٩٥هـ، ١٣٣٦ - ١٣٩٣م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، موقع المكتبة الشاملة، ج١ ص٧٩ .

(٢) العمر، ناصر، فقه الواقع، ص١٢ .

(٣) العمر، ناصر، فقه الواقع، ص١٣ .

(٤) بوعود، أحمد، فقه الواقع، ص٨٢ .عن حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص١٣ .

القديم تخطته الشريعة، وجاوزه التشريع، إلى واقع أكثر تقدماً، في حين أن واقعنا الحالي الذي يُقام التجديد عليه، لم يتخطه أي تشريع بعد، وتظلّ كل التشريعات أقل مما يحتاجه، ويظل هو متطلبًا لأكثر مما تعطيه التشريعات(١).

٣ - **يقول النويهي:** حتى تلك الأحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول ﷺ ملزمة، جرؤ الخليفة الراشد عمر بن الخطاب على أن يوقف تطبيق بعضها أو يلغيه إلغاء تامًا، حين رأى أن تغير الأحوال في عصره لا يجعلها صالحة للتطبيق، ولا يجعلها مؤدية إلى تحقيق الغايات السامية التي نصبها القرآن(٢).

وأجيب على ذلك

١- **قال أحمد بوعود:** يرى هؤلاء أن أسباب النزول دليل على أسبقية الواقع على الفكر.. ونقول: إن ما عرف بأسباب النزول إنما يدلنا على إجابات الوحي عن أسئلة الواقع وقضاياه، يرشدها ويقومها، ولا يدل على أن الوحي في فترة نزوله كان يساير الواقع ويتكيف وِفْقه أو يخضع له .

ثم إن أسباب النزول -وكما هو واضح عند علمائنا- منهج الوحي في تعليمنا، ولا تدل أبدًا على أن النص أو الحكم المنزل خاص بسببه وواقعه، وإنما اقتضت رحمة الله عز وجل أن يكون هناك سبب لنزول الوحي، حتى نتعلم ونفهم أوامر الشرع ونواهيه، ونطبقها كما أراد لها سبحانه وتعالى(٣).

٢- **قال علي حسب الله بالنسبة لاستشهادهم بأفعال عمر** رضي الله عنه: لم يكن في الواقع ناشئًا من تطور الأمة إلى حالة تستدعي وضع أحكام جديدة تلغي النصوص وتحل محلها، بل نشأ من عدم تحقق شروط العمل بتلك النصوص، أو هو من قبيل استثناء جزئيات من النص العام لمصلحة - شرعية- عارضة(٤).

---

(١) النجار، عبد المجيد، فقه التدين، ج١ص ٨٥ .

(٢) بوعود، أحمد، فقه الواقع، ص٨٤ .عن النويهي، محمد، نحو ثورة في الفكر الديني، ص١٥١ .

(٣) بوعود، أحمد، فقه الواقع، ص٨٦ .

(٤) حسب الله، علي، أصول التشريع الإسلامي، ص١٨٩، عن بوعود، أحمد، فقه الواقع، ص٨٥ .

- من فقه الواقع في الإصلاح والتغيير السياسي:

إن فقه الواقع ببعده التطبيقي أو التنزيلي الاجتهادي أو كما قال ابن القيم فهم الواجب في الواقع يتفرع عنه مسائل لابد للمصلح من مراعاتها في مسيرته الإصلاحية الشرعية، وذلك بسبب تأثر تنزيل الحكم الشرعي بالواقع وفهمه، ومن هذه المسائل ما يلي:

١- مراعاة تغير الفتوى في الإصلاح والتغيير السياسي .

٢- فقه المرحلة في الإصلاح والتغيير السياسي .

٣- التدرج في الإصلاح والتغيير السياسي .

وهذه المسائل تقوم على فقه الواقع فهما وتطبيقا تشريعيا اجتهاديا، وهذا ما سأتناوله في البحث من خلال المطالب التالية.

المطلب الثاني

مراعاة تغير الفتوى في الإصلاح والتغيير السياسي

والمدخل للموضوع هو السؤال التالي: هل تتغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد؟ والإجابة كما سيأتي:

أ- ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان ...

وهذا قول ابن حزم[1]، وحزب التحرير الإسلامي وقول محمد الشويكي[2]، ومحمود عبد الكريم[3].

ب - لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان(٤) ...

وبه قال ابن القيم[5]، والآمدي[6]، والسمعاني[7]، وجمهور العلماء المعاصرين

---

(١) يقول ابن حزم: لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبدا في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى. ابن حزم، الإحكام، ج٥ ص٧-٨ .

(٢) الشويكي، محمد، منكر تغير الاحكام بتغير الزمان والمكان، رمضان١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص ١ .

(٣) حسن، محمود عبد الكريم، تحريف الإسلام بحجة تغيُّر الأحكام بتغيُّر الزمان أو المكان، مجلة الوعي، العدد ٢١١، السنة الثامنة عشرة، شعبان ١٤٢٥هـ، أيلول ٢٠٠٤م .

(٤) قاعدة فقهية ذكرها الزرقا وقال: «القاعدة الثامنة والثلاثون(لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)»، الزرقا، أحمد بن محمد (ت١٣٥٧هـ)، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، ص١٢٩. وموجودة في مجلة الأحكام مادة رقم(٣٩).

(٥) قال ابن القيم: فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد. ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص ٣ .

(٦) يقول الآمدي: وإذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف الأزمان فلا يمتنع أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحته فيه وينهاه عنه في زمن آخر لعلمه بمصلحته فيه كما يفعل الطبيب بالمريض حيث يأمره باستعمال دواء خاص في بعض الأزمنة وينهاه عنه في زمن آخر بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه. الآمدي، أبو الحسن (٥٥١-٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٣ص١٢٨ .

(٧) قال أبو المظفر: ويجوز اختلاف الحكم بين الناس باختلاف الأزمان. أبو المظفر، منصور بن محمد السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ) قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٩م، ج٢ ص٣١٢. وقال فيما على

ومنهم الدكتور يوسف القرضاوي[١]، والشيخ عبدالله بن بيه[٢]، والدكتور وهبه الزحيلي[٣]، والدكتور كمال الإمام[٤]، والدكتور صلاح الصاوي، والدكتور ناصر

المستفتي معرفته بناءاً على تغير أحواله:

والقسم الثالث: ما تغير فرضه بتغير صفة المكلف وهو الحر والعبد والمسلم والكافر فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما اختلف منها بانتقالهم عن أحوالهم.

والقسم الرابع: ما يختلف أحكام الإنسان باختلاف أحواله كالمسافر والمقيم والطاهر والحائض فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما عليهم من العزائم وهم مخيرون في استعلام ما لهم من الرخص. ج٢ص٣٥٩ .

(١) يقول القرضاوي معلقا على أحد البحوث: الأحكام الاجتهادية أو الأحكام الظنية أو غير ذلك حتى لا يشتمل كل الأحكام، وأيضا تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال كما ذكر الإمام ابن القيم، وكانت عبارته أدق وأعمق حينما قال: (الفتوى) ولم يقل (الأحكام)، أي تنزيل الحكم على الوقائع هو الذي يتغير بتغير الزمان والمكان. القرضاوي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج١١ ص٦٤٩.

(٢) يقول بن بيه: وبصفة عامة فمحرمات المقاصد التي تعنى أن العقد يشتمل على المفسدة التي نهى الشارع عنها لا تجيزها الحاجة.

وبالعكس من ذلك فإن محرمات الذرائع التي يتوصل بها إلى المفسدة وواجبات الوسائل التي يتوصل بها إلى مصلحة فإنها تتغير بتغير الزمان لأنها تدور مع المصالح جلباً والمفاسد درءاً فإذا رجحت مصلحة على المفسدة التي من أجلها كان الحظر فإن النهي يستحيل تارة إلى تخيير وتارة إلى طلب. بن بيه، عبدالله، معايير الوسطية في الفتوى... فالذي يتغير هو الأحكام الاجتهادية وأما القطعيات من الأحكام فلا تتغير فلا يمكن أن تتغير المواريث بدعوى أن المرأة أصبح لها شأن ولا يمكن أن يتغير تحريم ربا النسيئة في بلاد الإسلام ولا تحريم أكل الميتة والخنزير.بن بيه، عبدالله، معايير الوسطية في الفتوى، بحث قدم لمؤتمر الوسطية منهج حياة، الكويت وزارة الأاوقاف، ص ٥.

(٣) يقول الدكتور الزحيلي: اتفقت كلمة العلماء على ضرورة مراعاة أحوال الواقعة النازلة، من عرف البلد والزمان، وما يحقق مصالح الناس في معاملاتهم وتصرفاتهم، وذلك ينسجم مع مهمة المفتي وسلامة الفتوى، فإن لم يراعِ المفتي ظروف الواقعة أو المسألة المستجدة، أعرض الناس عن فتواه، ووقعوا في الحرام أو المنكر عَمداً أو خطأ٣. الزحيلي، سبل الاستفادة من النوازل، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج١١ص٤٩٣ .

(٤) **قال الدكتور كمال إمام:** تغير الأحكام مع تغير الأزمنة والأحوال هو كلام صحيح من الزاوية الفقهية. الإمام، كمال، الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، مداخلة مع الدكتور وهبه الزحيلي في برنامج الشريعة والحياة، قناة الجزيرة .

العمر[1] والدكتور محمد الددو الشنقيطي[2]، والدكتور عصام البشير، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، والدكتور فتحي الدريني[3]...

تحرير محل النزاع في المسألة

ما المقصود بتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان...؟

هل المقصود أن تغير الزمان والمكان بذاته يغير الأحكام؟

طبعا هذا القول لم يقل به أحد[4] من الطرفين، مع أن أحد الطرفين ينسبه للآخر وإنما الزمان والمكان مجاز لما يجرى على الأحكام والوقائع من تغير في جانبين:

---

(١) يقول الدكتور ناصر العمر: العوامل التي تجعل الثوابت النسبية متغيرة عند المجتهد الواحد: هي عدة عوامل أهمها خمسة:تغير الأزمنة، تغير الأمكنة، تغير الأحوال، تغير النيات، تغير العوائد. العمر، ناصر بن سليمان، ثوابت الأمة، ص ١٠ .

(٢) يقول محمد الددو الشنقيطي: لا شك أن كل زمان له واقع يختلف فيه الحكم باختلافه٢. محمد الحسن ولد محمد الملقب بـ«الددو» ولد نهاية شهر أكتوبر ١٩٦٣ م، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، درس رقم ٤٦/ ١٢ .

(٣) يقول الدريني: الظروف المتجددة الواقعة أو المتوقعة، والملابسة للأشخاص أو الوقائع، ينشأ عنها – كما أسلفنا– دلائل تكليفية جديدة، تقتضي أحكاما جديدة تناسبها، وتعارض أحكامها الأصلية، كما يقول الامام الشاطبي بمقولة أن وحدة الحكم تقتضي تشابه الظروف، وهذا غير واقع لأن الظروف تتغاير وتتمايز باطراد. الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ١٦، وانظر ص١٦١ .

(٤) يقول بن بيه: **والزمن لا يتغير** فهو كما قال الشاعر:

ومَـا الـدَّهْرُ إلا لَيلَـةُ ونَهَارُهَـا وإلا طُلُوعُ الشَمسِ ثُـمَ غِيارُهَـا

والذي يتغير هو أحوال أهل الزمن والمصالح التي تبنى عليها الأحكام جلباً والمفاسد التي تراعيها الشريعة درءاً... ويرى الشيخ أبو الحسن الندوي أن البعض يفترض أن الزمان لا ثبات له ولا دوام بل إنه اسم للتغيير والتحول. وليس الأمر كذلك بل إن الزمان مركب من الاثنين التغيير والاستمرار وإذا أختل هذا التوازن أختل الوضع، وضرب مثلاً بالنهر في جريانه الدائم مع أنه لا يزال نفس النهر، والدين حارس الحياة ثابت في المنبع ومتغير في جريانه، وليس الدين مقياس حرارة يقتصر عمله على تسجيل لدرجة حرارة المجتمع وإنما هو معدل لهذه الحرارة ومؤثر في سلوك المجتمعات للارتقاء إلى مراد الحق سبحانه. بن بيه، معاييرالوسطية في الفتوى، ص٦.

الأول: تغير الواقعة نفسها أي التغير في وعاء الحكم بحيث لم يعد نفس الوعاء ونفس العلة وعليه يختلف الحكم لأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما. وهو المسمى بتحقيق المناط. ومنه تغير الحكم بتغير الأعراف والعوائد الذي نبه له ابن القيم(١)والإمام القرافي(٢) وابن عابدين في حديثهم عن ألفاظ النكاح، والطلاق، والعتاق، والنذور، والأيْمان ...(٣).

الثاني: التغير بما يحتف بالواقعة من ظروف وملابسات تؤثر في الحكم .

أما الأول فهو خارج النزاع لإتفاق الجميع على القول به وهو المسمى بتغير المناط(٤) أي تغير مناط الحكم المستلزم بالضرورة بتغير الحكم .

وأما الثاني فهو محل النزاع .

الأدلة والمناقشة

ونبدأ بأدلة الفريق الأول ومناقشتها ثم أدلة الفريق اثاني ومناقشتها وترجيح

---

(١) انظر، ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٥٠ وما بعدها .

(٢) يقول القرافي: ويلزم أيضا إذا وجد هذا العرف وهذا النقل أن يراقب فيه اختلاف الأزمنة واختلاف الأقاليم والبلدان فكل زمان تغير فيه هذا العرف بطل فيه هذا الحكم وكل بلد لا يكون فيه هذا العرف لا يلزم فيه هذا الحكم فتأمل هذا فهو أمر لازم في قواعد الفقه. القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج٤ ص٤٨٧– ٤٨٨.

(٣) ومثاله ما ذكره الملا علي القاري حيث قال: ولو قال علي المشي إلى الحرم أو إلى المسجد الحرام لا شيء عليه عند أبي حنيفة وعندهما يلزمه حجة أو عمرة وقيل في زمن أبي حنيفة لم يجر العرف بلفظ المشي إلى الحرم والمسجد بخلاف زمانهما فيكون **اختلاف زمان لا اختلاف برهان**. القاري، علي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج١٠ص٤٥٢ .

٤ يقول ابن حزم: وأما إذا تبدل الاسم فقد تبدل الحكم بلا شك كالخمر يتخلل... ومن حرم ما لا يقع عليه الاسم الذي جاء به التحريم فلا فرق بينه وبين من أحل بعض ما وقع عليه الاسم الذي جاء به التحريم وكلاهما متعد لحدود الله تعالى. ابن حزم، الإحكام، ج٥ ص٨. وانظر الشويكي، منكر تغير الاحكام بتغير الزمان والمكان، ص ٨ .

الراجح منهما.

أ - أدلة الفريق الأول: القائلين أن الأحكام لا تتغير واستدلوا بما يلي:

١ - أن الحكم وهو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد من مكلفين وغير مكلفين لا يتغير، لأن الله تعالى هو وحده الذي له حق اصدار الأحكام على أفعال الإنسان[١].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

قال الله تعالى ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴾[٢] وقوله: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ﴾ [٣] وقوله: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [٤].

وقال عليه الصلاة والسلام: «الحلال ما احل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه»[٥].

وأجيب عن ذلك بأنه:

- لابد من التفريق بين معنيين للحكم:

أحدهما الحكم بالمعنى الأصولي: وهو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، أي النص الشرعي نفسه، وهذا لا يتغير بل هو ثابت محفوظ والقول بتغييره يكون تحريفا وتغييرا للنص نفسه.

---

(١) للتوسع انظر الشويكي، منكر تغير الاحكام بتغير الزمان والمكان، ص ٣ .

(٢) الأنعام آية رقم ٥٧.

(٣) الشورة آية رقم ١٠.

(٤) النساء آية رقم ٥٩.

(٥) قال الألباني: حسن، الترمذي، محمد بن عيسى(٢٠٩-٢٧٩هـ، ٨٢٤ - ٨٩٢م) الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي بيروت، الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها. رواه الترمذي، سنن الترمذي، ج٤ ص٢٢٠.

وأما الثاني وهو الحكم بالمعنى الفقهي: وهو الحكم المتعلق بواقعة ما منة حيث الحل أو الحرمة، وهذا الذي لا ينكر تغيره بما يطرأ على الواقعة التي هي وعاء الحكم من تغير وهو المقصود. فالخمر حكمه التحريم فإذا أصبح خل تغير المناط فيتغير الحكم، وعندها لا نقول تغير النص أو الحكم بالمعنى الأصولي لأنه ثابت، وإنما الذي تغير هو الحكم بالمعنى الفقهي من الحرمة إلى الحل بسب ما طرأ على الواقعة من تغير.

٢- أن القول بتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان يتعارض مع حكم الله تعالى بالنسبة للشخص الواحد في الامر الواحد هو حكم واحد لا يتعدد أما حلال أو حرام، فلا يمكن أن يكون حلالا حراماً، طاعة معصية معاً في الحادثة الواحدة بدون أسباب أو علل شرعية و الا صار الشرع متناقضاً وهذا محال على الشريعة الكاملة الحقة وقوله ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1] وقال ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2] فاذا تبنى شخص ما حكماً معيناً في مسألة ما فيكون هذا الحكم هو حكم الله في حقه على وجه فلا يصح له مخالفته بلا علة أو سبب شرعيين، كالرخصة في اكل الميته للمضطر فهذا سبب شرعي منصوص عليه[3].

وأجيب على ذلك بما يلي:

القول بتغير الحكم الشرعي هو رفع الحكم السابق عن المكلف وتنزيل حكم شرعي جديد هو حكم الواقعة التي طرأ عليها ما يقتضي ذلك الحكم الجديد، وهذا ليس معناه جمع حكمين على نفس المكلف في نفس الوقت **يقول ابن تيمية:** فيه: فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما لم يكن الآخر في هذه الحال واجبا ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة. وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرما في الحقيقة وإن سمي ذلك ترك

---

(١) المائدة آية ٣.

(٢) فصلت آية ٤٢.

(٣) الشويكي، منكر تغير الاحكام بتغير الزمان والمكان، ص ٧.

واجب وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة؛ أو لدفع ما هو أحرم وهذا كما يقال لمن نام عن صلاة أو نسيها... وقد قال النبي ﷺ[1]: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها لا كفارة لها إلا ذلك» ... ولهذا جاء في الحديث: «إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات»[2].

٣- يقول ابن حزم: ويلزم من خالفنا في هذا أن يطلب كل حين تجديد الدليل على لزوم الصلاة والزكاة وعلى صحة نكاحه مع امرأته وعلى صحة ملكه لما يملك[3] .

وأجيب عن ذلك بما يلي:

القول بعدم انكار تغير الأحكام بتغير الأزمان... لا يقتضي عدم ثبوت الأحكام الشرعية بل الأصل أنها ثابته مستقرة حتى يستقر التشريع وتستقر أوضاع الناس، وخروج بعض الأحكام عن ذلك هو مراعاة لهذا الاستقرار لأن المعادلة لها جانبين الأول الحكم والثاني المكلف أو الواقعة فالتغير الذي يطرأ على أحدهما يقتضي التغير بالقدر نفسه على الآخر، وهذا عين الاستقرار .

ومن المتفق عليه أن حكم التسعير في الأحوال العادية غير جائز بنص رسول الله تعالى: «إن الله هو المسعر»، ورفضه الاستجابة لطلب الصحابة بالتسعير، لأن غلاء الأسعار كان غلاء طبيعي بدون تدخل أحد، فإذا تدخل التجار ورفعوا الأسعار واختلت المعادلة فهل يكون التسعير بذلك اخلال بالاستقرار وتحليل لمحرم؟!! أم العكس هو الصحيح؟!!

---

(١) حديث: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك».قال الألباني: صحيح. الألباني، محمد ناصر الدين، مختصر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي – بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥م، ج١ ص٥٤ .

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠ ص ٥٧.

(٣) ابن حزم، علي بن أحمد (٣٨٤ – ٤٥٦هـ، ٩٩٥ – ١٠٦٣م)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث – القاهرة ، ط١، ١٤٠٤ هـ، ج٥ ص٥ .

ب - أدلة الفريق الثاني القائلين: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان ...

استدل الفريق الثاني بما يلي:

١- من الكتاب .

قول الله تعالى ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ .. ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿.. وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ .. ﴾[2].

وجه الدلالة: يقول الدكتور يوسف القرضاوي: القرآن فيه سؤال بصيغة واحدة أجيب عنه بجوابين في سورة البقرة .

السؤال الأول:... أين تكون النفقة؟ لمن؟ فقال له ﴿..فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ ۗ ..﴾.

والثاني:... كم الإنفاق؟ ينفق ماله كله؟ قال لا، العفو يعني ما فضل عن الحاجة.

فأحيانا يكون السؤال واحدا ولكن المراد مختلف والمقصود مختلف وعلى هذا كانت إجابات النبي عليه الصلاة والسلام[3].

ويمكن القول أن سبب اختلاف الجواب هو اختلاف في تحقيق المناط أي اختلاف الواقعتين والعلتين، ومنه ما روي عن عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن توبة قاتل فقال: (لا توبة له) وسأله آخر فقال: (له توبة) ثم قال: أما الأول فرأيت في

---

(١) البقرة آية ٢١٥ .

(٢) البقرة آية ٢١٩ .

(٣) القرضاوي، يوسف، مراعاة أحوال الناس، أرشيف برنامج الشريعة والحياة قناة الجزيرة، الانترنت.

عينه إرادة القتل فمنعته، وأما الثاني فجاء مستكينا قد ضل فلم أقنطه[1] . وعن عبد الله بن عمرو بن العاصي قال: كنا عند النبي ﷺ فجاء شاب فقال يا رسول الله أقبل وأنا صائم قال لا فجاء شيخ فقال أقبل وأنا صائم قال نعم قال فنظر بعضنا إلى بعض فقال رسول الله ﷺ قد علمت لم نظر بعضكم إلى بعض ان الشيخ يملك نفسه»[2].

وجه الدلالة: حكم النبي ﷺ بحكمين مختلفين لنفس الصورة وعلل ذلك باختلاف أحوال كل منهما، فالشاب لا يملك نفسه، والشيخ يملك نفسه، وهذا نص في تغير الفتوى بتغير الأحوال.

ووسار على ذلك الصحابة فقد روي عن عبد الله ابن عباس - رضي الله عنهما- أنه سُئل عن توبة قاتل فقال:«(لا توبة له) وسأله آخر فقال: (له توبة) ثم قال: أما الأول فرأيت في عينه إرادة القتل فمنعته، وأما الثاني فجاء مستكينا قد ضل فلم أقنطه»[3] .

فاختلاف الحكم مبني على اختلاف أحوال السائل .

ومنه قول النبي ﷺ: «صيد البر لكم حلال وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يصد لكم».

وجه الدلالة: اختلاف حكم الصيد حلا وحرمة باختلاف نية الصائد. يقول ابن القيم: «فانظر كيف أثر القصد في التحريم ولم يرفعه ظاهر الفعل»[4].

---

(١) النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٣١ - ٦٧٦هـ، ١٢٣٤- ١٢٧٨م)، المجموع شرح المهذب، ج١ ص٥٠ .

(٢) ابن حنبل، أبو عبد الله (١٦٤- ٢٤١هـ، ٧٨٠ - ٨٥٥م)، المسند، مؤسسة قرطبة - القاهرة، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها، ج٢ ص١٨٥. قال الألباني: وهذا إسناد لا بأس به في الشواهد... لكن لحديثه شواهد يتقوى الحديث بها ... ومن شواهده ما أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١١٠٤٠) ...عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «رخص للشيخ (أن يقبل) وهو صائم، ونهى الشاب». ورجاله رجال الصحيح كما قال الهيثمي (٣ / ١٦٦). الألباني، السلسلة الصحيحة المجلدات الكاملة ١-٩ - (٤ / ١٨٠)

(٣) النووي، المجموع شرح المهذب، ج١ ص٥٠ .

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٩٨ .

يقول ابن القيم: «فهذه النصوص وأضعافها تدل على أن المقاصد **تغير أحكام التصرفات** من العقود وغيرها وأحكام الشريعة تقتضي ذلك أيضا»[1] .

٢- ما أجراه الخلفاء واعتبره العلماء .

من الأدلة التي ذكرها أصحاب الفريق الثاني هو ما وقع من الخلفاء وخاصة ساداتنا عمر وعثمان رضي الله عنهما من تغييرات بناء على التغير في الوقائع والأحوال... وكذلك أقوال العلماء التي بنيت على مراعاة هذه المتغيرات وسنوردها مقسمة على النحو الآتي:

تتغير الأحكام بسبب تغير المصلحة أو المفسدة ؟

هناك اتجاهين في المسألة:

الأول: تتغير الأحكام جلباً للمصلحة وتكميلها أودفعا للمفسدة وتقليلها، وهو المقصود بتغير الأحكام بتغير الزمان أو المكان، وهو ما ذهب إليه ابن القيم والشاطبي استدلالا بفعل سيدنا عمر ﷺ.

يقول الشيخ عبدالله بن بيه من أصحاب **الاتجاه الأول**: وكذلك فإن تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان أمر معهود نص عليه غير واحد من العلماء كابن القيم والقرافي ولهم سلف من أعمال الصحابة رضوان الله عليهم كما أشرنا وفتاويهم وليس ذلك إلا لترجح مصلحة شرعية لم تكن راجحة في وقت من الأوقات أو لدرء مفسدة حادثة لم تكن قائمة في زمن من الأزمنة [2].

الثاني: لا تتغير الأحكام بذلك، ونفي نسبته لسيدنا عمر ﷺ وللعلماء كابن القيم والشاطبي ...

يقول محمود عبد الكريم من أصحاب **الاتجاه الثاني**: ومن الأمثلة التي يوردها ابن

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٩٨ .

(٢) بن بيه، معاييرالوسطية في الفتوى ص٦ .

القيم على تغيير الفتوى، مثال مفيد في رد الافتراءات عليه، وعلى عمر ابن الخطاب ﷺ، وهو حكم جمع الطلقات بلفظ واحد... فهل يقصد ابن القيم أن أمير المؤمنين استجاز مخالفة الحكم الشرعي لمصلحة رآها برأيه، أي أنه عطَّل النص؟ الجواب بالنفي قطعاً، ومثل هذا القول تشنيع على عمر، وعلى ابن القيم نفسه[1].

وقبل كل شيء القول بتعطيل النص نسبة في غير موضعها وإنما هو ترجيح لمصحة شرعية من خلال فهم النص وفهم لما طرأ من تغير على المسألة من مصالح ومفاسد جديدة .

مناقشة موقف سيدنا عمر

في البداية يجب أن نحصر محاور النقاش لضبط المسألة وحتى نخلص لنتيجة واضحة كالآتي:

ما هو اساس موقف سيدنا عمر ﷺ؟

ما هو توجيه ابن القيم لاجتهاد سيدنا عمر ﷺ لنقف على رأي ابن القيم؟

ما ذهب إليه سيدنا عمر ﷺ هل هو شرع لازم؟ أم اجتهاد قائم على مصلحة يقرها الشرع؟

وعليه هل تغير الحكم بتغير المصلحة والمفسدة؟

وللاجابة على الأسئلة الأربعة يجب أن نعرض المسائل والتي يذكرها ابن القيم ومن أبرزها مسألة طلاق الثلاث بلفظ واحد .

- **في المسألة نص من السنة**[2] .

---

(١) حسن، محمود عبد الكريم، تحريف الإسلام بحجة تغيُّر الأحكام بتغيُّر الزمان أو المكان، مجلة الوعي، العدد ٢١١، السنة الثامنة عشرة، شعبان ١٤٢٥هـ، أيلول ٢٠٠٤م .

(٢) قال ابن تيمية: وروى الإمام أحمد في مسنده... عن عكرمة مولى ابن عباس عن ابن عباس أنه قال. {طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني المطلب امرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا؛ قال: فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا. قال؛ فقال: في مجلس واحد؟ قال: نعم. قال: فإنما تلك وحدة فأرجعها إن شئت قال: فرجعها}... وقد أخرجه أبو عبد الله المقدسي في كتابه «المختارة» الذي هو أصح من «صحيح الحاكم». ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٣ ص١٣.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «كَانَ الطَّلاَقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - وَأَبِى بَكْرٍ وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلاَفَةِ عُمَرَ طَلاَقُ الثَّلاَثِ وَاحِدَةً »[1].

- كان موقف عمر ﷺ اجتهادا .

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إِنَّ النَّاسَ قَدِ اسْتَعْجَلُوا فِى أَمْرٍ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ. فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ[2].

قال ابن تيمية: لا نعرف أن أحدا طلق على عهد النبي ﷺ امرأته ثلاثا بكلمة واحدة فألزمه النبي ﷺ بالثلاث ولا روي في ذلك حديث صحيح ولا حسن ولا نقل أهل الكتب المعتد عليها في ذلك شيئا[3].

قال ابن تيمية: وهكذا الإلزام بالثلاث. من جعل قول عمر فيه شرعا لازما. قيل له: فهذا اجتهاده قد نازعه فيه غيره من الصحابة وإذا تنازعوا في شيء وجب رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول والحجة مع من أنكر هذا القول المرجوح. وإما أن يكون عمر جعل هذا عقوبة تفعل عند الحاجة وهذا أشبه الأمرين بعمر. والذي يحمل عليه أقوال الصحابة أحد أمرين: إما أنهم رأوا ذلك من باب التعزير الذي يجوز فعله بحسب (الحاجة: كالزيادة على أربعين في الخمر. وإما لاختلاف اجتهادهم فرأوه لازما وتارة غير لازم . وأما القول بكون لزوم الثلاث شرعا لازما كسائر الشرائع: فهذا لا يقوم عليه دليل شرعي[4].

وقال ابن تيمية: بل الآثار الثابتة عمن ألزم بالثلاث مجموعة عن الصحابة تدل على أنهم لم يكونوا يجعلون ذلك مما شرعه النبي ﷺ لأمته شرعا لازما كما شرع تحريم المرأة

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، ج٤ ص١٨٣ .

(٢) مسلم، صحيح مسلم، ج٤ ص١٨٣ .

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٣ ص١٢ .

(٤) ابن تيمية مجموع الفتاوى، ج٣٣ ص ٩٧-٩٨.

بعد الطلقة الثالثة؛ بل كانوا مجتهدين في العقوبة بإلزام ذلك إذا كثر ولم ينته الناس عنه[1].

قال ابن القيم: وأمير المؤمنين عمر ﷺ لم يقل لهم: إن هذا عن رسول الله ﷺ وإنما هو رأي رآه مصلحة للأمة[2].

قال الصنعاني: قول عمر إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة إلخ فإنه واضح في **أنه رأي محض لا سنة فيه**[3]. وقال: والأقرب أن هذا رأي من عمر ترجح له كما منع من متعة الحج وغيرها وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك غير رسول الله ﷺ وكونه خالف ما كان على عهده ﷺ فهو نظير متعة الحج بلا ريب والتكلفات في الأجوبة ليوافق ما ثبت في عصر النبوة لا يليق فقد ثبت عن عمر اجتهادات يعسر تطبيقها على ذلك نعم إن أمكن التطبيق على وجه صحيح فهو المراد[4].

- ما ذهب إليه عمر ﷺ هل هو شرع لازم أم اجتهاد قائم على مصلحة يقرها الشرع؟

سأل ابن القيم هذا السؤال في هذه المسألة وأمثالها فقال: ولكن هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها

---

(١) قال ابن تيمية: وقد بين ابن عباس عذر عمر بن الخطاب ﷺ في الإلزام. بالثلاث. وابن عباس عذره هو العذر الذي ذكره عن عمر ﷺ وهو أن الناس لما تتابعوا فيما حرم الله عليهم استحقوا العقوبة على ذلك فعوقبوا بلزومه؛ بخلاف ما كانوا عليه قبل ذلك؛ فإنهم لم يكونوا مكثرين من فعل المحرم. وهذا كما أنهم لما أكثروا شرب الخمر واستخفوا بحدها كان عمر يضرب فيها ثمانين وينفي فيها ويحلق الرأس؛ ولم يكن ذلك على عهد النبي ﷺ وكما قاتل علي بعض أهل القبلة ولم يكن ذلك على عهد النبي ﷺ. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٣ ص٨٧ - ٨٨ .

(٢) ابن القيم، زاد المعاد، ج٥ ص٢٤٢ .

(٣) الصنعاني، محمد بن إسماعيل (١٠٩٩ - ١١٨٢هـ = ١٦٨٨ - ١٧٦٨م)، سبل السلام، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٤، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، ج٣ ص١٧٢ .

(٤) الصنعاني، سبل السلام، ج٣ ص١٧٣ .

زمانا ومكانا[1]؟

ثم أجاب فقال: والمقصود: أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة. ولكل عذر وأجر. ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين. وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافُها هي من تأويل القرآن والسنة[2].

وهذا كلام صريح من ابن القيم بأن الحكم يمكن أن يتغير بتغير الزمان والمكان رعاية للمصالح أو درءا للمفاسد... والاصرار علي نفيه وتأويل كلامه تكلف واضح.

يقول ابن القيم: فرأى عمر ان هذا مصلحة لهم في زمانه ورأى أن ما كانوا عليه في عهد النبي ﷺ وعهد الصديق وصدرا من خلافته كان الأليق بهم لانهم لم يتتابعوا فيه وكانوا يتقون الله في الطلاق... فهذا مما تغيرت به الفتوى لتغير الزمان وعلم الصحابة رضي الله عنهم حسن سياسة عمر وتأديبه لرعيته في ذلك فوافقوه على ما ألزم به وصرحوا لمن استفتاهم بذلك[3].

يدور الحكم مع علته المبنية على المصلحة ويؤكده أنه رأى المصلحة في غيره أولى .

يقول ابن القيم: فإن قيل: فكان أسهل من ذلك أن يمنع الناس من إيقاع الثلاث ويحرمه عليهم ويعاقب بالضرب والتأديب من فعله لئلا يقع المحذور الذي يترتب عليه ... قيل: نعم لعمر الله قد كان يمكنه ذلك **ولذلك ندم عليه في آخر أيامه وود أنه كان فعله**... فأمضاه عمر ﷺ عليه فلما تبين له بأخرة ما فيه من الشر والفساد ندم على أن لا يكون حرم عليهم إيقاع الثلاث ومنعهم منه وهذا هو مذهب الأكثرين: مالك وأحمد وأبي حنيفة رحمهم الله.

فرأى عمر ﷺ أن المفسدة تندفع بإلزامهم به فلما تبين له أن المفسدة لم تندفع بذلك

---

(١) ابن القيم الطرق الحكمية ص٢٥ .

(٢) ابن القيم الطرق الحكمية ص٢٥ .

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٣٦ .

وما زاد الأمر إلا شدة أخبر أن الأولى كان عدوله إلى تحريم الثلاث الذي يدفع المفسدة من أصلها[1].

ويقول ابن القيم: (فصل) الحكمة في تغير الفتوى بتغير الأحوال.

إذا عرف هذا فهذه المسألة مما تغيرت الفتوى بها بحسب الأزمنة كما عرفت لما رأته الصحابة من المصلحة لانهم رأوا مفسدة تتابع الناس في إيقاع الثلاث لا تندفع الا بإمضائها عليهم فرأوا مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الوقوع[2].

- تغير الحكم بتغير المصلحة والمفسدة .

يصف ابن تيمية الضيق الذي حل بالناس في زمانه من ايقاع طلاق الثلاث بلفظ واحد وما سببه من مفاسد بأن الناس كانوا على اتجاهين:

الأول: من رأى فيه ضيق وعنت وأغلال وآصار تسبب بمفاسد عظيمة في الدين والدنيا مما وقع في زمانه من ردة عن الدين وسفك للدماء و زوال العقل. ومنها العداوة بين الناس. ومنها تنقيص شريعة الإسلام. إلى كثير من الآثام. إلى غير ذلك من الأمور العظام .

الثاني: رأوا أن يزيلوا ذلك الحرج العظيم بأنواع من الحيل التي بها تعود المرأة إلى زوجها. وكان مما أحدث أولا «نكاح التحليل»[3].

فانتشرت سوق التحليل بما لم يكن في عهد النبي عليه السلام والخلفاء الراشدين، ورأى الكفارفي ذلك مدخلا للطعن كما قال أيوب السختياني: ثم تسلط الكفار والمنافقون بهذه الأمور على القدح في الرسول ﷺ وجعلوا ذلك من أعظم ما يحتجون به

---

(١) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (٦٩١ -٧٥١هـ، ١٢٩٢- ١٣٥٠م)، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي دار المعرفة بيروت، ط٢، ١٣٩٥ - ١٩٧٥، ج١ ص٣٣٥-٣٣٦ .

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٤١ .

(٣) انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٣ ص٣٨-٣٧ .

على من آمن به ونصره وعزره ومن أعظم ما يصدون به عن سبيل الله ويمنعون من أراد الإيمان به ومن أعظم ما يمتنع الواحد منهم به عن الإيمان كما أخبر من آمن منهم بذلك عن نفسه وذكر أنه كان يتبين له محاسن الإسلام إلا ما كان من جنس «التحليل» فإنه الذي لا يجد فيه ما يشفي الغليل[1].

وهذا دعى ابن تيمية للاجتهاد والقول بوقوع الطلاق بلفظ الثلاث طلقة واحدة كما كان على عهد الرسول ﷺ وأبي بكر وزمن من عهد عمر رضي الله عنهم أجمعين فقال: فلما لم يكن على عهد عمر رضي الله عنه تحليل ظاهر ورأي في إنفاذ الثلاث زجرا لهم عن المحرم: فعل ذلك باجتهاده. أما إذا كان الفاعل لا يستحق العقوبة وإنفاذ الثلاث يفضي إلى وقوع التحليل المحرم- بالنص وإجماع الصحابة- والاعتقاد وغير ذلك من المفاسد **لم يجز أن يزال مفسدة حقيقية بمفاسد أغلظ منها؛** بل جعل الثلاث واحدة في مثل هذا الحال كما كان على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر **أولى**؛ ولهذا كان طائفة من العلماء مثل أبي البركات يفتون بلزوم الثلاث في **حال دون حال** كما نقل عن الصحابة. وهذا: إما لكونهم رأوه من «باب التعزير» الذي يجوز فعله بحسب الحاجة؛ كالزيادة على أربعين في الخمر والنفي فيه وحلق الرأس. وإما لاختلاف اجتهادهم: فرأوه تارة لازما. وتارة غير لازم[2].

فهذه المسألة مما تغيرت الفتوى فيها بتغير المصلحة والمفسدة من زمان لزمان آخر قال ابن القيم: فلما تغير الزمان وبعد العهد بالسنة وآثار القوم وقامت سوق التحليل ونفقت في الناس فالواجب أن يرد الأمر الى ما كان عليه في زمن النبي ﷺ - وخليفته من الإفتاء بما يعطل سوق التحليل أو يقللها ويخفف شرها وإذا عرض على من وفقه الله وبصره بالهدى وفقهه في دينه مسألة كون الثلاث واحدة ومسألة التحليل ووازن بينهما تبين له التفاوت وعلم أي المسألتين أولى بالدين وأصلح للمسلمين[3].

---

(١) انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٣ ص٣٩.

(٢) ابن تيمية مجموع الفتاوى، ج٣٣ ص٩٣.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٤١.

وعليه يظهر من خلال تغير حكم طلاق الثلاث بلفظ واحد أن الأمر اجتهادي، تغير في عهد عمر ﷺ تعزيرا ورعاية لمصلحة شرعية وهي حفظ الدين بمنع الناس من التلاعب بكتاب الله تعالى، حيث جعل الله الطلاق مرتان وهم جعلوه مرة، ثم لما نتج عن ذلك في زمان آخر مفاسد عظيمة افسدت الدين والعرض تغير الحكم دفعا لتلك المفسدة وعاد الحكم لما كان عليه زمن النبي عليه السلام وأبي بكر وزمنا من خلافة عمر ﷺ.

ومن المسائل التي دار الحكم فيها مع المصلحة الشرعية ودرء المفسدة مسألة الافراد بالحج ومسألة جمع عثمان ﷺ الناس على حرف واحد في قراءة القرآن حفظا لمصلحة الدين حتى لا يختلف الناس في كتابهم كما سيأتي بيانه باختصار.

أ - مسألة الافراد بالحج

قال ابن القيم: ومن ذلك اختياره (أي سيدنا عمر ﷺ) للناس الإفراد بالحج ليعتمروا في غير أشهر الحج فلا يزال البيت الحرام مقصودا فظن بعض الناس أنه نهى عن المتعة وأنه أوجب الإفراد.

وتنازع في ذلك ابن عباس وابن الزبير وأكثر الناس على ابن عباس في ذلك وهو يحتج عليهم بالأحاديث الصحيحة فلما أكثروا عليه في ذلك قال يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول لكم قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر وكذلك ابنه عبد الله كانوا إذا احتجوا عليه بأبيه يقول إن عمر لم يرد ما تقولون فإذا أكثروا عليه قال أفرسول الله ﷺ أحق أن تتبعوا أم عمر .

والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين **وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي تأويل القرآن** والسنة ولكن هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير

الأزمنة أو من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زمانا ومكانا[1].

ب - مسألة التقاط ضالة الابل:

ورد النهي عن التقاط ضالة الإبل حين سئل النبي عليه السلام عنها فقال: «دعها فإن معها حذاءها وسقاءها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها»[2]. إذا فمسألة النهي ثابتة بنص من السنة عن رسول الله ﷺ.

ولكن ذهب بعض العلماء إلى القول بالتقاطها مع أن النص صريح في ذلك، وعللوا ذلك بأن النهي وارد في زمان صلاح وزمان عدل، أما في زمانهم الذي كثرت فيه السرقات وخربت فيه الذمم فالأفضل التقاطها حفظا لها، كما فعل ذلك سيدنا عثمان ﵁، يقول ابن رشد: كالإبل أعني أن الاختيار عنده[3] فيه الترك للنص الوارد في ذلك فإن أخذها وجب تعريفها والاختيار تركها وقيل في المذهب هو عام في جميع الأزمنة وقيل إنما هو في زمان العدل وأن **الفضل** في زمان غير العدل التقاطها[4].

وعن ابْنِ الْقَاسِمِ: إنْ وَجَدَ ضَالَّةَ الْإِبِلِ بِفَلَاةٍ تَرَكَهَا،...ظَاهِرُهُ أَنَّ هَذَا فِي جَمِيعِ الْأَزْمَانِ ... وَقِيلَ هُوَ خَاصٌّ بِزَمَانِ الْعَدْلِ وَصَلَاحِ النَّاسِ .

وَأَمَّا فِي الزَّمَنِ الَّذِي فَسَدَ فِيهِ النَّاسُ فَالْحُكْمُ أَخْذُهَا وَتَعْرِيفُهَا ... كَمَا فَعَلَهُ عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ لَمَّا دَخَلَ النَّاسَ فِي زَمَنِهِ الْفَسَادُ، وَقَدْ رَوَى ذَلِكَ عَنْ الْإِمَامِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ[5].

ج- جمع عثمان الناس على حرف واحد .

ومن ذلك جمع عثمان ﵁ الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة التي أطلق

---

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص٢٦-٢٥ .

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ج٢ ص٨٥٦ .

(٣) أي مذهب مالك .

(٤) ابن رشد، أبوالوليد محمد بن أحمد (٥٢٠-٥٩٥هـ، ١١٢٦-١١٩٨م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٤، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ج٢ ص٣٠٨ .

(٥) ابن إسحاق، خليل (ت-٧٧٦هـ= ت-١٣٧٤م)، منح الجليل شرح مختصر خليل، ج١٧ص٢٣٦ .

لهم رسول الله ﷺ القراءة بها لما كان ذلك مصلحة[1].

د – تغير عقوبة شارب الخمر .

عن وبرة الكلبي قال: أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر رضي الله عنهما فأتيته وهو في المسجد معه عثمان بن عفان و علي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير رضي الله عنهم متكئ معه في المسجد فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة فقال عمر: هم هؤلاء عندك فسلهم فقال علي ﷺ: نراه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون فقال: عمر: أبلغ صاحبك ما قال فجلد خالد ثمانين وجلد عمر ثمانين وكان عمر إذا أتى بالرجل القوي المنهمك في الشراب جلده ثمانين وإذا أتى بالرجل الضعيف التي كانت منه الزلة جلد أربعين ثم جلد عثمان ثمانين و أربعين[2] .

هـ – اتخاذ كلب الحراسة عند المالكية .

اتخاذ الكلب للحراسة مع وجود النهي: اتَّخَذَ الشَّيْخُ ابْنُ أَبِي زَيْدٍ كَلْبًا فِي دَارِهِ حِينَ وَقَعَ حَائِطٌ مِنْهَا وَخَافَ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ الشِّيعَةِ فَقِيلَ لَهُ فِي ذلِكَ[3]، كَيْفَ تَتَّخِذُهُ وَمَالِكٌ نَهَى عَنْ اتِّخَاذِ الْكِلَابِ فِي غَيْرِ الْمَوَاضِعِ الثَّلَاثَةِ؟ فَقَالَ: لَوْ أَدْرَكَ مَالِكٌ زَمَانَنَا لَاتَّخَذَ أَسَدًا ضَارِيًا[4].

---

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص٢٦-٢٥ .

(٢) قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه تعليق الذهبي قي التلخيص: صحيح. الحاكم، أبوعبد الله محمد بن عبدالله (٣٢١ – ٤٠٥هـ، ٩٣٣ – ١٠١٥م)، المستدرك على الصحيحين مع الكتاب تعليقات الذهبي في التلخيص، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤١١ – ١٩٩٠، ج٤ ص٤١٧، رقم الحديث ٨١٣١ .

(٣) ابن إسحاق، منح الجليل شرح مختصر خليل، ج٩ ص٣٦٩ .

(٤) **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ج٨ ص٤٠٢ -٤٠٣.**

و - تغير عدد الشهود في القضاء عند عمر بن عبد العزيز.

يقول ابن القيم: ولي عمر بن عبد العزيز وكان كما قد علمت في إحياء السنن والجد في إقامة الدين والاصابة في الرأي والعلم بما مضى من امر الناس فكتب إليه رزيق بن الحكم إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق فكتب اليه عمر بن عبد العزيز **إنا كنا نقضي بذلك بالمدينة فوجدنا اهل الشام على غير ذلك فلا نقضي إلا بشهادة رجلين عدلين او رجل** وامرأتين[1].

تغير الأحكام بناء على اختلاف العوائد والأعراف

يقول الشاطبي: العوائد الجارية ضرورية الإعتبار شرعا[2].

يقول الشاطبي: إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليه.

وقد قال الشاطبي أنه ينبغي على المجتهد: النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت وحال دون حال وشخص دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد[3].

ويقول الشاطبي: وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة ألا ترى إلى كيفية تقرير الحكم على الزاني؟[4]. أي النطق بالكلمة التي ينهى عن النطق بها، ولكن جاز ذلك في هذا المقام.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٨٥-٨٦ .

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢ ص٢٨٦ .

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٤ ص٩٨ .

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٣ ص٣٣١ .

تغير الأحكام بتغير النيات

يقول ابن القيم: **(فصل) المقاصد تغير أحكام التصرفات:** وتأمل قول النبي ﷺ: «صيد البر لكم حلال وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يصد لكم»، كيف حرم على المحرم الأكل مما صاده الحلال إذا كان قد صاده لأجله فانظر كيف أثر القصد في التحريم ولم يرفعه ظاهر الفعل ومن ذلك الأثر المرفوع من حديث أبي هريرة من تزوج امرأة بصداق ينوي ان لا يؤديه اليها فهو زان ومن أدان دينا ينوى ان لا يقضيه فهو سارق ذكره أبو حفص بإسناده فجعل المشتري والناكح إذا قصد ان لا يؤديا العوض بمنزلة من استحل الفرج والمال بغير عوض فيكون كالزاني والسارق في المعنى وإن خالفهما في الصورة ويؤيد ذلك ما في صحيح البخاري مرفوعا من أخذ أموال الناس يريد أداءها أداها الله عنه ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله [1].

وبعد هذه الجولة مع العلماء وأقوالهم يظهر أنهم استخدموا التغير بمعنيين هما:

١ - **تغير المناط:** فالخمر حكمه التحريم فإذا أصبح خل تغير المناط فيتغير الحكم.

٢ – **تغير حكم:** **يقول ابن القيم:** فهذه النصوص وأضعافها تدل على ان المقاصد **تغير أحكام التصرفات** من العقود وغيرها واحكام الشريعة تقتضي ذلك أيضا[2] .

وقال أيضا: فهذا مما **تغيرت به الفتوى** لتغير الزمان وعلم الصحابة رضي الله عنهم حسن سياسة عمر وتأديبه لرعيته في ذلك فوافقوه على ما ألزم به وصرحوا لمن استفتاهم بذلك[3] .

ونقل ابن القيم مؤيدا للنقل قوله: الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد

---

(١)ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٩٨ .

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٩٨ .

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٣٦ .

يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا [1].

ونختم بكلمتين في هذا السياق تكملان بعضهما يستفيد منها طالب العلم الأولى لإبن القيم والثانية للإمام الشاطبي:

يقول الشاطبي: أن السلف الصالح رضي الله عنهم ـ وأعلاهم الصحابة ـ قد عملوا بما لم يأت به كتاب ولا سنة مما رأوه حسنا وأجمعوا عليه ولا تجمع أمة محمد ﷺ على ضلالة وإنما يجتمعون على هدى وما هو حسن[2].

ويقول ابن القيم: ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم واحوالهم وقرائن احوالهم فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل اضر ما على اديان الناس وابدانهم والله المستعان[3] .

أهمية مراعاة تغير الفتوى في فقه الإصلاح والتغيير السياسي

كما مر سابقا أن الإصلاح والتغيير السياسي مبني على تحقيق مصالح الأمة، والمصالح متغيرة ومتجددة بحسب الأحوال والأحوال فالأمر يعد مصلحة سياسية في واقع ما، ويعد مفسدة في واقع آخر، لذا تجد بعض القوى السياسية في بلد ما تشارك في حكم وتشكيل وزراة ما، وبعد فترة تجد من المصلحة أن تكون في صف المعارضة كذلك.

---

(١) ابن القيم، إغاثة اللهفان، ج١ ص٣٣٠-٣٣١ .

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ج١ ص١٣٣ .

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٧٨ .

المطلب الثالث

فقه المرحلة في الإصلاح والتغيير السياسي

سنتاول في هذا المطلب تعريف فقه المرحلة، ثم أدلة حجيته والأمثلة التطبيقية في باب السياسة الشرعية كما سيأتي:

-تعريفه

لم أقف على تعريف لفقه المرحلة، ولكن الفقهاء استخدموا هذا المصطلح في قياس المسافات زمنيا، وعليه يمكن القول أن المرحلة ترتبط بالمكان والزمان، ومن هنا كان استخدام هذا المصطلح في من قبل العلماء والدعاة[1] في عصرنا مرتبط بجذوره الفقهية للدلالة على ما للانتقال من مكان أو زمان غير الزمان من أثر يلحظ في الحكم الشرعي للواقعة، ولكن يمكن أن نعرفه من خلال المعاني التي قصدوها كما سيأتي فنقول هو: **مراعاة الظروف التي تعيشها الأمة في تنفيذ وتطبيق الأحكام**، من قوة أو ضعف...

وهو الفقه الذي أشار إليه الماوردي وسماه حكم الوقت عند حديثه عن مرجحات اختيار الإمام عند تكافئ الشروط فقال: «ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه **حكم الوقت،** فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق»[2] .

وهو المفهوم من قول ابن القيم حين قال في الحكمة: «فعل ما ينبغي، في الوقت

(١) مثل الرشيد، عبد الله، فقهُ المرحَلَة تقنين الواقع السياسي العراقي في ضوء الأصول الشرعية، الإصدار الثالث من سلسلة (قضايا سياسية ساخنة) ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م .

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ج١ ص٧ .

الذي ينبغي، وعلى الشكل الذي ينبغي»[1].

- الأدلــة والأمثلة التطبيقية لفقه المرحلة .

لم أقف على أقوال أنكرت هذا النوع من الفقه، وربما السبب أنه طرح معاصر، ولم ينتشر القول فيه...وسنتناول أهم الأدلة الدالة على اعتبار هذا الفقه.

١- تقسيم القرآن والسيرة إلى مكي ومدني بناءا على اعتبار المرحلية في الأهداف والتشريعات والوسائل والأساليب.

فالمرحلة المكية مرحلة الواقع الجاهلي، فكان لابد من التركيز على العقيدة... والكف والصبر في الأسلوب... والحجة بالكلمة.

والمرحلة المدنية مرحلة لواقع مسلم ودولة مسلمة فكان لابد من التركيز على التشريع للفرد والدولة... والمجادلة والموعظة في الأسلوب... وتنوعت الوسائل بالكلمة والسيف...

٢ - وجود الرخص والعزائم دليل مراعاة المرحلة .

قال الله تعالى ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾[2].

وجه الدلالة: أن الآيات تتحدث عن مرحلتين لكل مرحلة حكم خاص بها .

---

(١) ابن القيم، مدارج السالكين، طبع دار الكتب العلمية، بيروت – ١٩٨٣م، ج٢ص٤٩٩ .

(٢) سورة الأنفال آية ٦٥ – ٦٦ .

المرحلة الأولى: مرحلة الجلد والصبر والفقه، وهي المرحلة الأولى مرحلة العزيمة والتي كان أصحابها هم القلة المؤمنة من المهاجرين والأنصار، وعند القلة تتعين التضحيات والواجبات، ففي هذه المرحلة كان الواحد يقابل العشرة .

والمرحلة الثانية: تسرب فيها الضعف للصف مع الكثرة العددية وقلة الصبر ودخول بعض ضعاف الإيمان ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾. وهذا دليل اعتبار المرحلة في التشريع .

وروى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما: لما نزلت ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾. فكتب عليهم أن لا يفر واحد من عشرة . فقال سفيان غير مرة أن لا يفر عشرون من مائتين ثم نزلت ﴿ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ ﴾. الآية. فكتب أن لا يفر مائة من مائتين[1] ... قال فلما خفف الله عنهم من العدة نقص من الصبر بقدر ما خفف عنهم .

وقال محمد رشيد رضا: «وَأَنَّ هَذِهِ الْحَالَةَ رُخْصَةٌ خَاصَّةٌ بِحَالِ الضَّعْفِ»[2]، **وقال القرطبي:** «فهو على هذا القول تخفيف لا نسخ. وهذا حسن»[3]، فلكل مرحلة اعتباراتها وأحوالها ومتطلباتها وشروطها التي تختلف عن غيرها في ذلك .

٣- واقع السيرة النبوية وهي منهج العمل إصلاحا وتغييرا .

ويقسم كتاب السيرة الفترة المكية إلى مرحلتين بالنسبة للدعوة المرحلة السرية والمرحلة العلنية، حيث تميزت المرحلة الأولى منها بالتواصل والدعوة خفية، وبالتربية والإعداد لثلاث سنوات، والمرحلة الثانية تميزت بالصدع والمواجهة الفكرية والصبر على

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، ج٤ ص١٧٠٦ -١٧٠٧.

(٢) رضا، **محمد رشيد (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ = ١٨٦٥ - ١٩٣٥م)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م**، ج١٠ ص٦٨ .

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨ ص٤٥ .

الأذى...، ثم كان لكتاب السيرة تقسيم آخر لمجمل السيرة، المرحلة المكية والمرحلة المدنية، ولكل مرحلة خصائصها من حيث الأهداف والوسائل، وكانت التشريعات منسجمة مع هذه الأهداف والتشريعات.

وقد روى مسلم: «قَالَ عَمْرُو بْنُ عَبَسَةَ السُّلَمِيُّ كُنْتُ وَأَنَا فِى الْجَاهِلِيَّةِ أَظُنُّ أَنَّ النَّاسَ عَلَى ضَلاَلَةٍ وَأَنَّهُمْ لَيْسُوا عَلَى شَىْءٍ وَهُمْ يَعْبُدُونَ الأَوْثَانَ، فَسَمِعْتُ بِرَجُلٍ بِمَكَّةَ يُخْبِرُ أَخْبَارًا فَقَعَدْتُ عَلَى رَاحِلَتِى فَقَدِمْتُ عَلَيْهِ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ **مُسْتَخْفِيًا جُرَءَاءُ عَلَيْهِ قَوْمُهُ** فَتَلَطَّفْتُ حَتَّى دَخَلْتُ عَلَيْهِ بِمَكَّةَ فَقُلْتُ لَهُ: مَا أَنْتَ قَالَ:«أَنَا نَبِىٌّ». فَقُلْتُ: وَمَا نَبِىٌّ؟ قَالَ:«أَرْسَلَنِى اللَّهُ». فَقُلْتُ: وَبِأَىِّ شَىْءٍ أَرْسَلَكَ؟ قَالَ:«أَرْسَلَنِى بِصِلَةِ الأَرْحَامِ **وَكَسْرِ الأَوْثَانِ** وَأَنْ يُوَحَّدَ اللَّهُ لاَ يُشْرَكُ بِهِ شَىْءٌ». قُلْتُ لَهُ: فَمَنْ مَعَكَ عَلَى هَذَا؟ قَالَ:«حُرٌّ وَعَبْدٌ». قَالَ: وَمَعَهُ يَوْمَئِذٍ أَبُو بَكْرٍ وَبِلاَلٌ مِمَّنْ آمَنَ بِهِ. فَقُلْتُ: إِنِّى مُتَّبِعُكَ. قَالَ:«**إِنَّكَ لاَ تَسْتَطِيعُ ذَلِكَ** يَوْمَكَ هَذَا أَلاَ تَرَى حَالِى وَحَالَ النَّاسِ؟ وَلَكِنِ ارْجِعْ إِلَى أَهْلِكَ فَإِذَا سَمِعْتَ بِى قَدْ ظَهَرْتُ فَأْتِنِى»[1].

وجه الدلالة: الرسول ﷺ كان يصلي عند الكعبة والأصنام حوله وكان بإمكانه أن يهدم بعضها خلسة أو يأمر بعض أصحابه بذلك، أو يقتل بعض صناديد الكفر، ولكنه لم يفعل كل ذلك لأن فعل ذلك في تلك المرحلة مبرر لاستئصال الدعوة وحملتها في مهدها، مع أنه ورد أنه عليه السلام جاء لتكسير الأوثان، والنبي ﷺ برر ترك كل ذلك لأنه في مرحلة ضعف.

وتبرز المرحلية في واقع السيرة من خلال الهجرة وأحكامها، فالهجرة الأولى كانت إلى الحبشة كانت رخصة، ومخرجا للمسلمين من العذاب والتضييق فكان حكمها أنها مباحة، أما الهجرة الثانية وخاصة بعد أن هاجر النبي ﷺ أصبح حكمها الوجوب، ومن لم يهاجر تنقطع ولايته ونصرته، لأن المرحلة اختلفت فمرحلة الاستضعاف وحماية الفكرة وأصحابها وتقليل الأذى غير مرحلة إنشاء الدولة وكيان الأمة، ولشدة اعتبار هذه

---

(١) مسلم، الجامع الصحيح، ج٢ ص٢٠٨.

المرحلة الجديدة جعلها سيدنا عمر بن الخطاب في زمانه أساس التوقيت الهجري .

وقد اختلف تعامل النبي ﷺ وموقفه من بعض الأطراف اصلاحا وتغييرا تبعا للمرحلة يظهر فيها المقصود بجلاء ووضوح ومن ذلك:

٤ - تعامل الرسول ﷺ مع المخالفين بين مرحلتين:

أ - **تعامل الرسول ﷺ مع المنافقين بين مرحلتين:**

يقول ابن تيمية: «فلما رأى من بقي من المنافقين ما صار الأمر إليه من **عز الإسلام** وقيام الرسول بجهاد الكفار والمنافقين أضمروا النفاق، فلم يكن يسمع من أحد من المنافقين بعد غزوة تبوك كلمة سوء، وماتوا بغيظهم... فهذا يفيد أن النبي ﷺ **كان يحتمل** من الكفار والمنافقين قبل براءة **ما لم يكن يحتمل** منهم بعد ذلك، كما قد **كان يحتمل** من أذى الكفار وهو بمكة **ما لم يكن يحتمل** بدار الهجرة و النصرة»[(١)].

وهذا التعامل بين مرحلتين دليل على اعتبار المرحلة في تطبيق الأحكام، سيرا على المنهج النبوي.

ب - تعامل الرسول ﷺ مع اليهود والمشركين بين مرحلتين:

يقول ابن تيمية: «فهؤلاء قد سبوه ﷺ[(٢)] بهذا الكلام و لووا ألسنتهم به واستهزءوا به وطعنوا في الدين ومع ذلك لم يقتلهم النبي ﷺ.

قلنا: عن ذلك أجوبة:

أحدها: أن ذلك كان في **حال ضعف الإسلام** في الحال التي أخبر الله عن رسوله والمؤمنين أنهم يسمعون من الذين أوتوا الكتاب والمشركين أذى كثيرا و أمرهم بالصبر والتقوى، ثم إن ذلك نسخ **عند القوة** بالأمر بقتالهم حتى يعطوا الجزية عن يد وهم

(١) ابن تيمية، تقي الدين (٦٦١-٧٢٨هـ، ١٢٦٣-١٣٢٨م)، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير، دار ابن حزم - بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ، ج١ ص٢٣١.

(٢) بقول اليهود للنبي عليه السلام راعنا بقصد الاستهزاء .

صاغرون، والصاغر لا يفعل شيئا من الأذى في الوجه ومن فعله ليس بصاغر ... ومن الناس من يقول: الأمر بالصفح **باق عند الحاجة إليه بضعف المسلم** عن القتال بأن يكون في وقت أو مكان لا يتمكن منه، وذلك لا يكون منسوخا إذ المنسوخ ما ارتفع في جميع الأزمنة المستقبلة .

وبالجملة فلا خلاف أن النبي ﷺ كان مفروضا عليه لما **قوي أن يترك ما كان** يعامل به أهل الكتاب والمشركين ومظهري النفاق من العفو والصفح إلى قتالهم وإقامة الحدود عليهم سمي نسخا أو لم يسم»[1].

ويستدل من ذلك اعتبار للمرحلة في تنزيل وتطبيق الأحكام، سيرا على المنهج النبوي

٥- تنفيذ الأحكام بين الضعف والقوة المنتظرة وفقه المرحلة في الإصلاح والتغيير .

قال الله تعالى ﴿قَالَ يَـٰهَـٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴿٩٣﴾ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ ۖ إِنِّى خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِى﴾[2].

وجه الدلالة: أن المرحلة في فقه الإصلاح والتغيير في حالة الضعف عند هارون عليه السلام كان فقه تجميع الأمة وعدم تفرقها، وعند حالة القوة والقدرة يكون التطبيق.

فقد كان موقف سيدنا هارون في تلك المرحلة فقه التجميع والوحدة وتأخير وتأجيل الحسم حتى يرجع موسى عليه السلام، وكان ذلك عنده إصلاح كما بين هارون معتذرا لموسى عليهما السلام، فالوحدة في تلك المرحلة إصلاح مع ما بدر منهم من شرك، لأنه لو قاتلهم لم يرجعوا عن عبادة العجل وسيتفرقون ويقتتلون، فكانت المداراة والصبر عليهم فيما هم فيه حتى يرجع القائد الذي يملك التأثير هو الأولى في ذلك

(١) ابن تيمِيَّة، الصارم المسلول، ج١ ص٢٤٥.

(٢) سورة طه آية ٩٢ – ٩٤ .

الموقف. وهذا من فقه الموازنة بين المفاسد المحتملة والمصالح المرجوة، فغلب عند هارون عليه السلام ترجيح دفع المفسدتين مفسدة إراقة الدماء ومفسدة تفريق القوم على مصلحة غير متوقعة وهي منعهم من عبادة العجل. مع ترجيح تلك المصلحة بانتظار من يملك القدرة على إلزامهم ترك ذلك.

وعدم إنكار موسى على هارون عليهما السلام لهذا العذر هو في مقام الإقرار له والله تعالى أعلم .

قال البيضاوي: «﴿إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ لو قاتلت أو فارقت بعضهم ببعض ﴿وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ حين قلت ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾ فإن الإصلاح كان في حفظ الدهماء والمداراة لهم أن ترجع إليهم فتتدارك الأمر برأيك»[1].

٦- أحكام الجهاد وفقه المرحلة في الإصلاح والتغيير السياسي .

آيات الجهاد بمعنى القتال على نوعين:

الأولى: آيات القتال ومنها آية السيف.

الثانية: آيات الصفح والموادعة والمن والفداء.

ذهب فريق من العلماء[2] أن آية السيف نسخت آيات الصفح والموادعة والصلح...

وذهب فريق آخر[3] إلى أن آيات المن والفداء قد نسخت آيات السيف.

وذهب فريق ثالث[1]:إلى أن جميع الآيات محكمة غير منسوخة وكل يعمل في

---

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج١ ص٤٧.

(٢) وقال مجاهد وقتادة وعكرمة: بل هي ناسخة لقوله تعالى: (ﮋ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ) وأنه لا يجوز في الأسارى من المشركين إلا القتل. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨ ص٧٣ .

(٣) وقال الضحاك والسدي وعطاء: هي منسوخة بقوله: (ﮋ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ) [محمد:٤]. وأنه لا يقتل أسير صبرا، إما أن يمن عليه وإما أن يفادى. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨ ص٧٣ .

موضعة.

يقول القرطبي: «فإذا كان المسلمون على عزة وقوة ومنعة، وجماعة عديدة، وشدة شديدة فلا صلح، كما قال:

فلا صلح حتى تطعن الخيل بالقنا   وتضرب بالبيض الرقاق الجماجم

وإن كان للمسلمين مصلحة في الصلح، لنفع يجتلبونه، أو ضرر يدفعونه، فلا بأس أن يبتدئ المسلمون به إذا احتاجوا إليه»[2].

يقول الدكتور سلمان العودة موضحا أن لا نسخ في آيات الجهاد وأن كل منها يعمل في موضعة: «إن كل أمر منها مرتبط بمرحلة معينة مرتبط بظرف من الظروف ينبغي

---

(١) وقال القرطبي مؤيدا: وقال ابن زيد: الآيتان محكمتان. وهو الصحيح. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨ ص٧٣. وهو الأولى بالصواب والله أعلم لأدلة منها أن القول بالنسخ من غير دليل تحكم قال أبو جعفر: وأولى هذين القولين بالصواب، القولُ الذي قاله عمر بن عبد العزيز. لأن= =دعوى المدَّعي نَسْخَ آية يحتمل أن تكون غيرَ منسوخة، بغير دلالة على صحة دعواه، تحكُّم. والتحكم لا يعجِز عنه أحد. (في نسخ «قاتلوا المشركين» لغيرها. الطبري، تفسير الطبري، ج٣ ص٥٦٣. وقال أبو جعفر: فأما ما قاله قتادة ومن قال مثل قوله، من أن هذه الآية منسوخة، فقولٌ لا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة عقل. الطبري، تفسير الطبري، ج١٤ ص٤٢. أما الاستدلال بظاهر الآيات والنصوص على النسخ فإن ظاهرها حجة للطرفين لأنها تحتمل مراد الطرفين، ثم في هذه الحالة يكون إعمال النصوص أولى من إهمالها وخاصة بالقول بنسخها، بالإضافة إلى أن عدد الآيات المنسوخة تزيد على المائة آية عندهم فهل يعقل تعطيل هذا الكم من الآيات، وقد ثبت عن الصحابة المصالحة والموادعة ويستدل بذلك الإمام الطبري فيقول: قد صالح أصحاب رسول الله ﷺ في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومن بعده من الأئمة كثيرا من بلاد العجم، على ما أخذوه منهم، وتركوهم على ما هم فيه، وهم قادرون على استئصالهم. وكذلك صالح رسول الله ﷺ كثيرا من أهل البلاد على مال يؤدونه، من ذلك خيبر، رد أهلها إليها بعد الغلبة على أن يعملوا ويؤدوا النصف. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨ ص٤٠. ونكتفي بهذا القدر لأن التفصيل ليس هنا موضعة.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨ ص٤٠ .

أن يضبط ويحكم فيه»[1].

وإلى ذلك يذهب ابن تيمية فيقول: «فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو في وقت هو فيه مستضعف فليعمل بآية الصبر والصفح والعفو عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين»[2].

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى مرة أخرى فيقول[3]: «فحيث ما كان للمنافق ظهور و تخاف من إقامة الحد عليه فتنة أكبر من بقائه عملنا بآية ﴿وَدَعْ أَذَىٰهُمْ﴾[4] كما أنه حيث عجزنا عن جهاد الكفار عملنا بآية الكف عنهم والصفح وحيث ما حصل القوة والعز خوطبنا بقوله ﴿جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾[5].

٧- فقه المرحلة بين حالتي السلم والحرب .

أ – تنفيذ و تطبيق الأحكام والحدود .

روي عن رسول الله ﷺ حديثين هما: قوله عليه السلام: «لاَ تُقْطَعُ الأَيْدِى فِى السَّفَرِ»[6]. و قوله عليه السلام: «لا تقطع الأيدي في الغزو[7]». ويلاحظ أن منع اقامة الحد في السفر والغزو يدل على اعتبار الأحوال الغير عادية في اقامة الحدود وبعض الأحكام لما يحتاجه ذلك من الاستقرار المجتمعي والأمن العام ونحن في عصرنا الحاضر

---

(١) العوده، سلمان المشرف على مؤسسة الإسلام اليوم، فقه الاستطاعة، أرشيف برنامج الشريعة والحياة على موقع قناة الجزيرة .

(٢) ابن تيمية، الصارم المسلول، ج١ ص٢٢٨-٢٢٩ .

(٣) ابن تيمية، الصارم المسلول، ج١ ص٣٦٢ .

(٤) سورة الأحزاب آيه ٤٨ .

(٥) سورة التوبة آيه ٧٣ .

(٦) قال الألباني: صحيح، أبو داود، سنن أبى داود مذيلة بأحكام الألباني، ج٤ ص٢٤٦ .

(٧) قال الألباني: صحيح، الترمذي، سنن الترمذي مذيلة بأحكام الألباني، ج٤ ص٥٣ .

اتخذت الحروب نطاق أوسع حيث أصبح البلد الذي يتعرض للغزو كله يخضع لحالة الطوارئ، واتخذت وسائل جديدة في الحر كالحصار الذي قد يفوق ضرره الحرب المباشر، فيمكن أن أن تندرج هذه الأحوال ضمن هذه العلل إن تحققت.

وكَتَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: أَلاَّ لاَ يَجْلِدَنَّ أَمِيرُ جَيْشٍ، وَلاَ سَرِيَّةٍ أَحَدًا الْحَدَّ، حَتَّى يَطْلُعَ الدَّرْبِ، لِئَلاَ تَحْمِلَهُ حَمِيَّةُ الشَّيْطَانِ أَنْ يَلْحَقَ بِالْكُفَّارِ[1]. وروي أن «أَبَا الدَّرْدَاءِ نَهَى أَنْ يُقَامَ عَلَى أَحَدٍ حَدٌّ فِي أَرْضِ الْعَدُوِّ»[2].

وقال النووي: واحتج أبو يوسف في كتاب الخراج لهذه المسألة فروى بسنده عن علقمة قال: غزونا بأرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش فشرب الخمر، فأردنا أن نحده، فقال حذيفة تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم وذكره ابن أبى شيبة عن الاعمش، وروى عبد الرزاق عن علقمة قال أصاب أمير الجيش وهو الوليد بن عقبة شرابا فسكر، فقال الناس لابن مسعود وحذيفة ابن اليمان أقيما عليه الحد، فقالا لا نفعل، نحن بإزاء العدو ونكره أن يعلموا فيكون جرأة منهم علينا وضعفا بنا، وفى المعالم قال الاوزاعي لا يقطع أمير العسكر حتى يقفل من الدرب فإذا قفل قطع[3].

وقد مر معنا موقف سعد بن أبي وقاص من أبي محجن وكيف وازن بين اقامة الحد عليه وبين بلائه لمصلحة المسلمين.

ب – الأولويات

ففي حالة السلم الإعمار وبناء الدولة والسعي في المعاش والتعلم والتعليم ...

وفي حالة الحرب فإن الأولوية للمجهود الحربي، من اعلام ومال واقتصاد وتصنيع وكما قال عبد الله ابن المبارك للفضيل بن عياض:

---

(١) ابن أبي شيبه، مصنف ابن أبي شيبة، ج١٠ ص١٠٢ .

(٢) ابن أبي شيبه، مصنف ابن أبي شيبة، ج١٠ص١٠٣ .

(٣) النووي، المجموع شرح المهذب، ج١٩ص٣٤٠ .

يــا عابــدَ الحــرمين لَــوْ أبْصَــرْتَنا لَعَلمْــتَ أنــكَ في العبــادِة تلعــبُ

مــن كــان يخضــب خــدَّه بدموعِــه فَنُحورنــا بــدمائنا تَتَخضَّــب

أو كــان يُتْعِــبُ خَيْلَــه في باطــلٍ فخُيولنــا يــومَ الصــبيحة تَتْعــبُ

ريــحُ العــبيرِ لكــم ونحــنُ عبيرُنــا وَهــجُ السـنابك والغبــارُ الأطيــبُ

ولَقَــد أتانــا مــن مَقَــالِ نبينــا قــول صَــحيح صــادق لا يَكْــذبُ

لا يســتوي وَغُبَــارَ خيــل الله في أنــف امــرئ ودخــانَ نــار تَلْهَــبُ

هــذا كتــاب الله يَنْطــق بيننــا لــيس الشــهيدُ بمَيِّــت لا يَكْــذبُ

قال: فلقيت الفُضيل بن عياض بكتابه في المسجد الحرام، فلما قرأه ذَرِفَتْ عَيْنَاهُ وقال: صَدَق أبو عبد الرحمن، ونصحني [1].

٨- سهم المؤلفة قلوبهم وفقه المرحلة .

وهو من الأدلة في اعتبار فقه الأولويات من فعل الخلفاء وموافقة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لهم، وسنتناول الحديث عنه في ثلاث نقاط:

- من هم المؤلفة قلوبهم؟ قال الجصاص: قوله تعالى ﴿وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ فإنهم كانوا قوما يتألفون على الإسلام بما يعطون من الصدقات وكانوا يتألفون بجهات ثلاث:

إحداها: للكبار لدفع معرتهم وكف أذيتهم عن المسلمين والإستعانة بهم على غيرهم من المشركين .

والثانية: لاستمالة قلوبهم وقلوب غيرهم من الكفار إلى الدخول في الإسلام ولئلا يمنعوا من أسلم من قومهم من الثبات على الإسلام ونحو ذلك من الأمور.

(١) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج٢ ص٢٠٣ .

والثالثة: إعطاء قوم من المسلمين حديثي العهد بالكفر لئلا يرجعوا إلى الكفر[1].

– ما هي علة الاعطاء؟

بالنسبة للكبار والأعيان هناك سببان أحدهما الحاجة لقوتهم وتأثيرهم ليكون ذلك لصالح الإسلام والمسلمين . والثانية استمالتهم ومن خلفهم للإسلام .

بالنسبة للأخرين هو الاستمالة والتثبيت على الإسلام .

– هل يتغير الموقف من المؤلفة؟

أ. بالنسبة لغير الكبراء وأصحاب النفوذ والتأثير يمكن أن يستمر الموقف لاستمرار الهدف ما بقي هناك من يراد دعوته استمالته واستنقاذه من النار أو تثبيته على الإسلام .

ب. بالنسبة للكبراء والأعيان وأصحاب النفوذ والتأثير فبحسب المرحلة والحاجة، ففي بداية نشوء الدولة كانت الحاجة لهم شديدة لذلك أعطاهم الرسول عليه السلام، لما لهم من تأثير ونفوذ كسبا لهم ولمن خلفهم، أو على الأقل تجنيب المسلمين لشرهم وحفظا لاستقرار الدولة، فإذا زالت الحاجة وزال التهديد زال المبرر فيتغر الموقف قال ابن نجيم: إذَا رَأَى الْإِمَامُ شَيْئًا ثُمَّ مَاتَ أَوْ عُزِلَ فَلِلثَّانِي تَغْيِيرُهُ حَيْثُ كَانَ مِنْ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ .

وبرر ذلك فقال: هَذَا حُكْمٌ يَدُورُ مَعَ الْمَصْلَحَةِ، فَإِذَا رَآهَا الثَّانِي وَجَبَ اتِّبَاعُهَا[2].

إذا فالحكم يدور مع المصلحة، ولهذا السبب رأى سيدنا عمر ﷺ منعهم في مرحلة أخرى لما عزَّ الإسلام روى الجصاص في تفسيره: عن ابن سيرين عن عبيدة قال جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضا

---

(١) الجصاص، أبوبكر أحمد بن علي الرازي (٣٠٥ – ٣٧٠هـ، ٩١٧ – ٩٨٠م)، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٤٠٥ ج٤ ص٣٢٤.

(٢) ابن نجيم، زين الدين (٩٢٦هـ– ٩٧٠هـ =...– ١٥٦٣م)، الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م، ج١ص١٠٦ .

سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تعطيناها، فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتابا وأشهد وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فمحاه، فتذمرا وقالا مقالة سيئة، فقال: إن رسول الله ﷺ **كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام**[1]اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما، قال أبو بكر رحمه الله: فترك أبو بكر الصديق ﷺ النكير على عمر فيما فعله بعد إمضائه الحكم يدل على أنه عرف مذهب عمر فيه حين نبهه عليه وأن **سهم المؤلفة قلوبهم كان مقصورا على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار**[2]. وقال القرطبي: قال القاضي ابن العربي: الذي عندي أنه إن قوي الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أعطوا سهمهم كما كان رسول الله ﷺ يعطيهم، فإن في الصحيح: «بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ»[3]. وكأن القرطبي يقرأ زماننا.

فمن فقه الإصلاح والتغيير السياسي مراعاة المرحلة التي تعيشها الأمة والدعوة قوة أو ضعفا، فوسائل الإصلاح والتغيير في مرحلة الإستضعاف غيرها في مرحلة القوة والمنعة.

الأمثلة التطبيقية لفقه المرحلة

ذكرنا سابقا من خلال الاستدلال على حجية واعتبار فقه المرحلة عدد من الأمثلة والنماذج ونزيد عليها هنا مسألتين هما:

أولا: من فقه المرحلة الموازنة بين واجب الاتباع، وضرورة الاجتماع بين العاملين

---

(١) وفي رواية البيهقي: وَالإِسْلاَمُ يَوْمَئِذٍ ذَلِيلٌ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الإِسْلاَمَ. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤ - ٤٥٨هـ = ٩٩٤ - ١٠٦٦م)، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الهند، ط١، ١٣٤٤هـ، ج٧ ص٢٠، رقم الحديث ١٣٥٦٨ .

(٢) الجصاص، أحكام القرآن، ج٤ ص٣٢٥ .

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨ ص١٨١ .

للإسلام.

يطرح الدكتور صلاح الصاوي السؤال التالي: أيهما أولى المحافظة على وحدة الصف بتجنب كل ما يثير التنازع والفرقة من مسائل الخلاف، أم المحافظة على السنة، والإنكار على من خالفها، مهما ترتب على ذلك من التبعات والنتائج؟

هناك ثلاثة اتجاهات ذكرها الدكتور صلاح الصاوي هي:

الأول: يرى أن الاجتماع لا يكون إلا على الحق الشامل الذي يمثله منهج أهل السنة، ورفض أي نوع من أنواع التنسيق أو التقارب مع من تلبس بشيء من مقالات الفرق الأخرى مهما دق أو صغر، ويستدلون على ذلك بمقالات أهل العلم التي توجب الإنكار على أهل البدع ومجافاتهم بكل طريق[1].

الثاني: يرى أن واقع الاستضعاف الذي يعيشه العمل الإسلامي يحتم التجاوز المرحلي عن القضايا الخلافية، وعدم إثارة ما يوجب الشقاق والفتنة، وأن يكون الاجتماع حول المقاصد الكبرى للعمل الإسلامي كتحكيم الشريعة، وإقامة الدولة الإسلامية، ورفض كل مظاهر التغريب والعلمانية[2].

الثالث: يرى التوفيق بين هذين المنهجين وذلك بالموازنة بين الواجب الاتباع وضرورة الاجتماع، وذلك بأن يكون المسلم في عقيدته وسلوكه على السنة، وفي جهاده وسعيه لإقامة الإسلام مع الجماعة، ولا يصدنه عنها تلبس بعض أتباعها بشيء من التفريط أو الابتداع، مع دوام التذكير والمناصحة [3].

أما الترجيح بين هذه الاتجاهات فيجب أن يقوم على فقه المرحلة: فمرحلة الدولة وخاصة عندما تكون للمسلمين دولة مستقلة ومستقرة ممكنة، فهناك يتم التركيز والإجتماع على معاقد الولاء والبراء، ونشر العلم والفقه ومحاربة البدع والخرافات لأنها

---

(١) مراجعات حول الثوابت والمتغيرات، ص- ٧٦.

(٢) مراجعات حول الثوابت والمتغيرات، ص- ٧٧.

(٣) مراجعات حول الثوابت والمتغيرات، ص- ٧٧.

مرحلة البناء والتشييد... يقول الدكتور صلاح الصاوي: ما ورد من الآثار ومقالات أهل العلم في هجر أصحاب البدع واعتزالهم إنما ينصرف إلى واقع تكون الدولة فيه للإسلام ، والغلبة فيه لأهل السنة[1].

أما في مرحلة الاستضعاف ومرحلة غربة الدين أو مرحلة حماية البيضة والدفاع عن الوجود فالتركيز لابد أن يكون على محاربة المنكر الأكبر وتحصيل المصلحة العظمى يقول الدكتور الصاوي: أما في أزمنة الفتن، وغربة الدين، وفتور الشرائع، وتحزب أعداء الله على الأمة، فقد يصلح من التأليف والمداراة ما لا يصلح من الاعتزال والهجر[2]. تجميعا للجهود والطاقات وتوحيد الصفوف والأهداف وسد الثغرات، فلا تذهب الريح أو تمحقنا الحالقة فنفشل يستحل الكفرالأرض والعرض... ويؤصل ابن تيمية قاعدة تكتب بماء الذهب في ذلك فيقول: **فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد وغير ذلك إلا بمن فيه بدعة مضرتها دون مضرة ترك ذلك الواجب: كان تحصيل مصلحة الواجب مع مفسدة مرجوحة معه خيرا من العكس**[3].

يمكن القول أن الإتجاه الثالث ليس باتجاه مستقل وإنما هو مندرج ضمن الاتجاه الثاني لأن الاتجاه الثاني تحدث عن أولوياته في مرحلة الاستضعاف، أما مرحلة القوة والدولة فإنهم مع القول الثالث وبالتالي عندنا اتجاهين الأول لا يقيم اعتبار للمرحلة ومتطلباتها وأولوياتها، والثاني يفرق بين حالتين أومرحلتين ولكل مرحلة واقع ومتطلبات يجب أن تؤخذ بالاعتبار، وهو الأسلم والأولى لما رأيناه من أن المنهج الإسلامي قرآنا وسنة أولى اعتبار فقه المرحلة. وقد رأينا موقف سعد من أبي محجن وبلاؤه في القادسية.

ثانيا: الخروج على السلطان وفقه المرحلة، أو استخدام القوة وفقه المرحلة.

(١) مراجعات حول الثوابت والمتغيرات، ص- ٧٨.

(٢) مراجعات حول الثوابت والمتغيرات، ص- ٧٨.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨ ص٢١٢.

إن استخدام القوة لتغيير المنكر أو الخروج على السلطان... بعد البحث والدراسة يقوم على الأسس التالية: المشروعية والاستطاعة الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة.

١ - **المشروعية:** وهي الأساس الأول حتى يكون مقبولا عند الله تعالى، فلابد من وجود منكر بالصفة المعينه شرعا[١]، وأن يزال بالقدر المشروع بالطريقة المشروعة، ولكل واحدة منها تفصيلاتها.

٢ - **الاستطاعة:** الاستطاعة مناط التكليف لا تكليف بغير مقدور أو مستطاع قال تعالى:﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾[٢]وقال تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[٣].

فمن كان مستطيعا متمكنا مكلف بما لم يكلف به غير المستطيع والمتمكن ولكل تكليف في كل حالة، فإذا لم تكن للمصلح شوكة بل كانت لمن بيده الأمر وإن كان على غير ما أمر الله ورسوله عمل المصلح ما بوسعه هذا وقد ذكر الغزالي في وسيطه، وحكاه عنه الرافعي في الشرح، وجزم به في المحرر، أن من ولاه ذو شوكة، نفذ حكمه، وإن كان جاهلاً أو فاسقاً للضرورة، قال ابن حجر: وهذا هو اللائق بهذا الزمان[٤].

يقول الصاوي: لا ينبغي أن يكون الخروج تغريرا بالأنفس والأعراض فيما لا طائل

---

(١) ومنه عن عبادة بن الصامت: قال دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان». صحيح البخاري، ج٦ ص٢٥٨٨ .

(٢) البقرة آية ٢٨٦.

(٣) التغابن آية ١٦.

(٤) ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد (٩٠٩ - ٩٧٤هـ = ١٥٠٤ - ١٥٦٧م)، فتاوى ابن حجر: ج٤ ص٢٩٧ - ٢٩٨.

تحته، بل إن كان لدى أهل الحق من القوة ما يطمعون معها في الظفر فقد تعين الجهاد لإقامة الدين، وإلا خوطبوا بأدلة الصفح والصبر والمغفرة للذين لا يرجون أيام الله، حتى يأتي الله بالفتح أو أمر من عنده[1].

يقول الراشد: وألحق ابن تيمية حكم عقوبة شتم الاسلام او شتم النبي ﷺ بهذا الميزان النسبي، وذكر ان تطبيق العقوبة انما هو بحسب الاستطاعة، فإذا كنا اقوياء اجريناها، وإذا كنا ضعفاء فكما كان المسلمون في العهد المكي. ذكر ذلك في الصارم المسلول أيضا[2]....

وعدم فقه المرحلة وشرعية العمل يترتب عليه من المفاسد ما هو أعظم مما يأتي به من المصالح يقول الراشد: وكما فعل عبد الكريم مطيع في المغرب قديما يوم استعجل فأمر دعاة جماعته بقتل بعض الشيوعيين إذ كانت جماعته تحبو في البداية، وجرت القضية انواعا من السوء والتضييق على العمل الاسلامي[3]. فالشرعية فيها مقال والاستطاعة ليس فقط في القدرة على التنفيذ بل على تحمل توابع العمل، ثم أين الرأي العام وسمعة الدعوة وأين الموازنة في ذلك كله؟؟؟

٣ - الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة .

أ - الموازنة بين ضرورة التغيير ونتائجه الواقعية، أو الخلط بين انعدام الشرعية وبين ضرورة المنابذة الفورية:

يقول الدكتور الصاوي: إن القول بأن العلمانية والإيمان نقيضان، وأن الفصل بين الدين والدولة نفاق لا يجتمع مع أصل الإيمان، لا يعني بالضرورة حتمية المنابذة الفورية، مهما كان في ذلك من التغرير بالأنفس والأعراض، **فإن هذا ليس من فقه الاحتساب ولا من فقه الجهاد في شيء**، إن فقه الاحتساب يقول: إذا أدى إنكار المنكر إلى منكر أكبر تعين

---

(١) مراجعات حول الثوابت والمتغيرات، ص- ٧٨.

(٢) الراشد، ج ص ١٨٦ .

(٣) الراشد، ج ص ١٨٦ .

الانكفاف في هذه الحالة، وإن كان الله يبغض هذا المنكر ويسخط أهله، وإن فقه الجهاد يقول: إن الجهاد قد شرع لتكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الذي كفروا السفلى، شرع لشفاء صدور المؤمنين، وإغاظة قلوب الكافرين، فإذا ترتب عليه في موقف نقيض ما قصد به، بأن أبيدت به خضراء المسلمين، وانتهكت به أعراضهم، وتغيظت به قلوبهم، دون ما أدنى نكاية في الكافرين لم يكن ذلك من باب الجهاد المشروع في شيء[1]!

ب – ومنها الرأي العام: فموقف الرأي العام بكونه من المصلحة أو المفسدة المترتبة على تغيير المنكر هي معتبرة، ولنا في فقه «حتى لا يقال إن محمدا يقتل أصحابه». حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه أو «أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه» وقوله: «لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم»، قال الشاطبي: بمقتضى هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: «لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله» هذا معنى الكلام دون لفظه[2].

وعليه لابد من التفريق بين أمرين هامين يتعلقان باستخدام القوة في بلاد المسلمين:

الأول: استخدام القوة[3] في بلاد المسلمين المحتلة: فهنا نستطيع القول أن المشروعية متحققة بل وجوب الجهاد بالمال والنفس هو المطلوب ولكن ينظر فيه إلى الاستطاعة والموازنة بين المصالح والمفاسد مرحليا واستراتيجيا.

الثاني: استخدام القوة داخل بلاد المسلمين: وهذه المسألة منذ أن بدأت في الإسلام بدأ التراجع الحضاري للمسلمين منذ زمن مقتل سيدنا عثمان ثم الخروج على سيدنا علي رضي الله عنهم وما نتج من ظهور للخوارج والفرق... واستنكرت على العموم وإن كان نظر وتأييد لبعضها وهو قليل كاما صنع صلاح الدين الأيوبي بتوحيد المسلمين وإزالة الباطنية، وكان في أغلبها تثار في مقابلها الشرعية أولا مما كان يثير الرأي العام

---

(١) مراجعات حول الثوابت والمتغيرات، ص- ٩٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٤ ص١٩٨-١٩٩.

(٣) المقصود بها القوة المسلحة أو التغيير باليد كما في عبارات علمائنا قديما.

المسلم على أصحابها فتفقد التأييد والحماسة والدعم بل تنقلب لمقاومة وتهجم، يقول الدكتور الصاوي: ولا يخفى أنه لا علاقة لهذا كله بمبدأ تشريع الجهاد، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ذاته، فإن هذا من المحكم الذي لا ينبغي أن يختلف فيه، أو أن يختلف عليه، وإنما مرد القول في هذا التفصيل والتفريق- كما لا يخفى - إلى الشرعية واستيفائها، والعدة وكفايتها، والحسابات ودقتها، والتوقيت وملاءمته ...إلخ[1].

(١) مراجعات حول الثوابت والمتغيرات، ص- ٨٠.

المطلب الرابع

التدرج في الإصلاح والتغيير السياسي

سأتناول في هذا المبحث تعريف التدرج لغة واصطلاحا مع بيان أنواع التدرج، ثم الوقوف على آراء العلماء والباحثين وأدلتهم ومناقشتها وترجيح الراجح منها، وبعدها نتعرف على بعض الأمثلة التطبيقة في التدرج في الإصلاح والتغيير السياسي كالآتي.

أولا: تعريف التدرج.

- التدرج في اللغة:

أصل التدرج من (دَرَجَ) يقول ابن فارس: (درج) الدال والراء والجيم أصلٌ واحد يدلُّ على مُضِيِّ الشّيءِ والُمضيِّ في الشّيء[1].

المعنى الأول (مضي الشيء) غير مقصود لنا في قضيتنا، أما المعنى الثاني (المضي في الشيء) فهو من معاني كلمتنا المرادة .

وقال ابن منظور: ويقال دَرَّجْتُ العليل تَدْرِيجاً إِذا أَطعمته شيئاً قليلاً وذلك إِذا نَقِهَ حتى يَتَدَرَّجَ إِلى غاية أَكله كما كان قبل العلة دَرَجَةً درجةً [2].

وقال الزبيدي: فتَدَرَّجَ هو «كدَرَّجَه» إِلى كذا تَدْرِيجاً: عَوَّدَه إِيّاه كأَنّما رَقّاه مَنزِلَةً بعد أُخْرَى[3].

إذا فمن معانيها المضي أو الترقي بالشيء درجة درجة أو منزلة بعد أخرى إلى كماله.

---

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج١ ص٦٠.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج١ ص٥٧.

(٣) الزبيدي، تاج العروس، ج١ ص٩٨.

- **التدرج في الاصطلاح.**

قبل تعريف التدرج اصطلاحا يجب بيان نوع التدرج المقصود، لقد تناول العلماء والباحثون الموضوع وتحدثوا عن نوعين من التدرج تدرج التشريع وتدرج التطبيق.

تعريف تدرج التشريع:

عرفه الدكتور محمد الزحيلي بأنه: «نزول الأحكام الشرعية على المسلمين شيئًا فشيئًا طوال فترة البعثة النبوية، حتى انتهى بتمام الشريعة وكمال الإسلام»[(١)].

تعريف تدرج التطبيق:

عرفه الدكتور محمد الزحيلي بأنه: التدرج في التطبيق هو تطبيق جزئي لبعض الأحكام الشرعية التي تهيأت الظروف المناسبة لها، ثم السعي لتهيئة المجال لتطبيق الجزء الثاني من الأحكام، وهكذا حتى يتم تطبيق الشريعة كاملة في الحياة والمجتمع[(٢)].

وعرفه رأفت المصري بأنه: المرحلية في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على المجتمع بسبب عدم صلاحية المجتمع آنيا للتطبيق الكامل، مع النية الجادة والسعي الدؤوب لهذا التطبيق الكامل متى أتيح المجال، وسنحت الفرصة[(٣)].

التدرج في التشريع لا يملكه إلا المشرع وقد انقضى ذلك في عصر الرسالة والوحي، والحديث عن التدرج هنا سيقصد به التدرج في التطبيق والتنفيذ.

إن المعنى الإصطلاحي يكاد لا يخرج عن المعنى اللغوي للكلمة، لأن استخدام العلماء لهذا المصطلح المعاصر لما لدلالته اللغوية على مرادهم الشرعي، والمعنى اللغوي

---

(١) **الزحيلي، محمد مصطفى، التدرج في التطبيق والتشريع** في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م، طبعة خاصة باللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت، ص٢٧ .

(٢) **الزحيلي، التدرج في التطبيق والتشريع،** ص٢٧ .

(٣) المصري، رأفت، **اثبات جواز التدرج في تطبيق الشريعة الاسلامية..وانه خلاف فقهي،** بحث منشور على الانترنت موقع منتدى موقع بلدة القلمون .

في كثير من المواضع أصل للمعنى الشرعي، لذا ومن خلال اطلاعي على ما كتبه العلماء في مسألة التدرج يمكن أن يُعرف بأنه: **تطبيق ما أمكن مما أمر الله تعالى.**

ثانيا: الموقف من مسألة التدرج .

للعلماء والباحثين من مسألة التدرج في التطبيق موقفين كالآتي:

أ – ذهب فريق من العلماء بجواز التدرج في تطبيق وتنفيذ الأحكام ومنهم:

أبو الأعلى المودودي(١)، الدكتور يوسف القرضاوي(٢)، الدكتور عجيل النشمي(٣)، الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني(٤)، الشيخ محمد المنجد(٥)، والدكتور محمد

---

(١) يقول الأستاذ المودودي – رحمه الله – تحت عنوان «تنفيذ القانون الإسلامي في باكستان»: إذا كنا نريد حقاً أن يحالفنا التوفيق في إلباس هذه الفكرة حلة العمل والتنفيذ، لا ينبغي أن نغفل قاعدة للفطرة لا تقبل التغيير، هي أنه لا يحدث الانقلاب في الحياة الاجتماعية إلا بالتدرج، ولابد أن يكون كل انقلاب بدءاً غير محكم على قدر ما يكون فورياً متطرفاً. المودودي، القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص٤٩.

(٢) يقول الدكتور القرضاوي: التدرج سنة كونية وسنة شرعية. القرضاوي، مراعاة أحوال الناس، برنامج الشريعة والحياة، قناة الجزيرة، **تاريخ الحلقة:** ٢٧/٩/٢٠٠٩. وانظر القرضاوي، السياسة الشرعية، ص ٣٢٧ مسألة مراعاة سنة التدرج.

(٣) **يقول الدكتور عجيل النشمي:** «إن تقنين أحكام الشرع ليس بالأمر الصعب...، ولكن القضية في إنزال هذه الأحكام على الواقع... وهذا يجعل قضية التدرج حتمية في هذا الشأن. النشمي، عجيل، التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، بحث مقدم إلى مؤتمر حاجة البشرية إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بكلية الشريعة– جامعة الكويت ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، في ١٤ صفحة.

(٤) يقول الشيخ: ولكن لم تتوقف سياسة التدرج في التطبيق، إذا كان حال الناس يقتضي ذلك، في اجتهاد أهل العقل والرشد والحكمة. الفصل السادس، التدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة، الشريعة الإسلامية بين التدرج في التشريع والتدرج في التطبيق، طبعة خاصة باللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ–٢٠٠٠م، ص ٤٨.

(٥) يقول الشيخ: فكان من سنن الله الكونية التدرج في كل شيء، في الخلق وفي الأمر والتشريع. المنجد، محمد صالح، فقه التدريج، موقع نسايم لكل العرب.

أبوالفتح البيانوني[1]، والدكتور ناصر العمر[2]، والدكتور سلمان العوده[3]، والدكتور عبد المجيد النجار[4]، والشيخ حامد العلي[5]...

---

(١) يقول الدكتور: أن رفض فكرة التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، والدعوة إلى التطبيق دفعة واحدة، من جميع الأفراد والمجتمعات، وعلى مختلف الأحوال والمستويات... تعد عائقاً من العوائق الفكرية أمام هذا التطبيق، وخطأً كبيراً في المناهج والأساليب الدعوية التي وقع فيها كثير من شباب المسلمين اليوم. البيانوني، محمد أبو الفتح، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، طبعة خاصة باللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ص ٣٧ .

(٢) يقول الدكتور ناصر العمر: التدرج سنة كونية سنة إلهية في الخلق فخلق الله جل وعلا السموات في ستة أيام وكذلك الحمل فهي سنة كونية التدرج سمات الشريعة أي كلها... نحن نصبر وننتظر ونتدرج نحن ضد الغلاة ضد أولئك الذين يريدون أن يصلحوا الأوضاع بقنبلة. العمر، ناصر، الشرعة والمنهاج، برنامج الشريعة والحياة قناة الجزيرة .

(٣) **يقول الدكتورسلمان العودة:** كذلك ما يتعلق بالتدرج في الأحكام التدرج في الخمر مثلا التدرج في كثير من الأشياء التي نزلت شيئا فشيئا، هذا لا شك أن من شأنه أن يعلمنا أن الأحكام مرهونة بالقدرة وأن الأحكام لها أسرار ولها شروط العوده، سلمان المشرف على مؤسسة الإسلام اليوم، فقه الاستطاعة، برنامج الشريعة والحياة قناة الجزيرة.

(٤) يقول الدكتور عبد المجيد النجار: وإذا كان هذا التدرج في إنجاز الأحكام، رافق نزول الدين ابتداءً لتحويل الجاهلية الجهلاء إلى اهتداء مبين، فإن فيه تعليماً للمسلمين ليقتبسوا منه فقهاً في الإنجاز، كلما وجدوا أنفسهم في وضع فيه شبهٌ وإن يكن قريباً من ذلك الوضع، الذي نزل فيه الدين النجار، عبد المجيد، فقه التدين، ج٢ص ٩٩.

(٥) يقول الشيخ: وعلى أية حال فهذه المسألة التي سأل عنها السائل، وهي التدرج في تطبيق الشريعة، قد تندرج تحت واحدة من هذه القواعد الكبار: أحدهما: سقوط التكليف بالعجز. والثانية: (فأتوا منه ما استطعتم). والثالثة: ارتكاب أخف الضررين. والرابعة: تقديم الأرجح عند التعارض بين المصالح والمفاسد.العلى، حامد بن عبدالله، **الشيخ حامد العلى: وجواب حكم التدرج فى تطبيق الشريعة وقواعدها من الفقة، وجهل محرمها؟**، منشور على شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي التاريخ: ١٨/٠٨/٢٠٠٩.

ب- وذهب فريق آخر من الباحثين إلى المنع ومنهم:

أغلب أصحاب اتجاه السلفية الجهادية[١]، وهو رأي حزب التحرير الإسلامي[٢]، ومن الباحثين عبد الرحمن المصري[٣]، وأبو أسامة المكي[٤].

تحرير موضع النزاع

- الحديث عن مفهوم التدرج وليس عن الممارسة العملية الخاطئة .

- التدرج المقصود هو ما كان باعثه الإصلاح، لا التبرير لما هو واقع[٥].

- التدرج له معنيان الأول تدرج التشريع وهذا قد اكتمل وانتهى والإيمان بأحكامه فرض وهو خارج محل النزاع، والمعنى الثاني وهو تدرج تطبيق وتنفيذ الأحكام.

- التدرج المقصود هو المعلل بعدم الإستطاعة على تطبيق الأحكام كاملة وهو

---

(١) لا يجوز التدرج في تطبيق أحكام الإسلام، هل يجوز التدرج في تطبيق أحكام الشرع؟، بحث منشور على موقع منبر التوحيد والجهاد .

(٢) انظر المكتبة الفكرية السياسية الخاصة بحزب التحرير الطبعة الثالثة على (CD)، من الثقافة الإسلامية كتاب رقم ١٦٤ بعنوان التدرج في تطبيق الإسلام. حيث جاء فيه: الفكرة التي نريد التطرق إليها ومعالجتها وتبيان فسادها هي فكرة التدرج في أخد الإسلام، بدون اسم مؤلف، ص١.

(٣) يقول عبد الرحمن المصري: فلا يجوز التدرج في تطبيق أحكام الإسلام، وما جعله الله حلالا فهو حلال إلي يوم القيامة، وما جعلة الله حراما فهو حرام إلي يوم القيامة، المصري، أبو أحمد عبد الرحمن، **التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة،** مجموعة الأنصار البريدية، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، منشور على موقع منتديات شبكة حنين.

(٤) يقول المكي: وقال جل في علاه (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) فتنطبق هذه الآية على من يقول بتطبيق الشريعة جزئيا حتى يصلوا الى التطبيق الكامل. المكي، أبو أسامة، **التدرج في تطبيق أحكام الدين،** موضوع منشور على موقع شبكة القمة الإسلامية.

(٥) يقول ابن تيمية مبينا أهمية الباعث في تحريم هذه الأعمال (قصد التبرير لا الإصلاح): وإنما الغالب في هذه الأشياء فساد النية والعمل، أما النية فبقصده السلطان والمال، وأما العمل فبفعل المحرمات وبترك الواجبات لا لأجل التعارض ولا لقصد الأنفع والأصلح. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠ ص٥٦ .

المقصود هنا وهو محل النزاع.

ثالثا: الأدلــة ومناقشتها .

سنبدأ بذكر أدلة من ذهب للقول بجواز التدرج في تطبيق الأحكام ومناقشتها، ثم ذكر أدلة الفريق الآخر ومناقشتهم .

أ – أدلة الفريق الأول القائل بجواز التدرج في تنفيذ الأحكام:

١– التدرج سنة كونية معتبرة:

يقول الدكتور ناصر العمر: التدرج سنة كونية سنة إلهية في الخلق فخلق الله جل وعلا السموات في ستة أيام وكذلك الحمل فهي سنة كونية[١].

أما دلالة ذلك على جواز التدرج في تطبيق وتنفيذ الأحكام فذلك باعتبار أن السنن نواميس وقوانين تُسِّير الخلق، والتعامل مع الخلق تجب فيه مراعاة هذه السنن فتغيير واقع الناس وحياتهم والقوانين التي جروا وتعودوا عليها زمنا مرة واحدة يصطدم مع ما أرشدت إليه السنن الكونية والاجتماعية، فالله تعالى قادر على خلق الكون بلحظة ولكن أراد أن يعلمنا أن الزمن معتبر في إنجاز الأهداف وتحقيق الغايات، والتغيير نقل من واقع لواقع ومقاومة ذلك طبيعة فطرية ومراعاته مقتضى السنن الكونية والإجتماعية، وقد قيل نقل القلاع أهون من تغيير الطباع...

يقول الدكتور معاوية أحمد: إنَّ الأمم لا تتغيَّر بين يوم وليلة من منهج إلى منهج، ولكن هذا التغيير يحتاج إلى جهد جهيد ووقت مديد[٢]. وهذا ظاهر في دعوة النبي عليه السلام حيث مكث في مكة أربعة عشر عاما والنتيجة اسلام نفر قليل، فهو ينقلهم من دين إلى دين ومن حياة إلى حياة .

ويقول عبد الرحمن حسن حبنكه: ورغبتنا بالإنجاز التام السريع على خلاف طبائع

---

(١) العمر، ناصر، الشرعة والمنهاج، برنامج الشريعة والحياة قناة الجزيرة .

(٢) أحمد، معاوية، فقه التدرُّج في التشريع الإسلامي فهماً وتطبيقاً، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، العدد التاسع، ٢٠٠٤م، ص ١٢٩ .

الأشياء معاكسة لسنة الله في كونه[1].

ويقول سيد قطب: والنفس البشرية لا تتحول تحوُّلاً كاملاً شاملاً بين يوم وليلة بقراءة كتاب شامل للمنهج الجديد، إنَّما تتأثر يوماً بعد يوم بطرف من هذا المنهج وتتدرج في مراقيه رويداً رويداً، وتعتاد على حمل تكاليفه شيئاً فشيئاً فلا تجفل منه كما تجفل لو قدم لها ضخماً ثقيلاً عسيراً [2].

يقول الشيخ أبو الأعلى المودودي: لا ينبغي أن نغفل قاعدة تدرك بالفطرة، وهي أنه لا يحدث تغيير في الحياة الاجتماعية إلا بالتدرج»[3].

وهذا معنىً مقصود من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[4].

٢ – وهو سنة شرعية:

ومن مظاهر مراعاة التدرج في الشرع نزول القرآن منجما قال الله تعالى ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾[5].

يقول الأستاذ مصطفى شلبي: ومن هنا كان من خصائصه أنَّه جاء متدرجاً مع الزمن والأحوال، فلم ينزل دفعة واحدة كغيره من التشريعات السماوية السابقة، ولم

---

(١) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، الأخلاق الإسلامية وأسسها، طبعة دار القلم، بيروت، ج١ص١٨٥.

(٢) قطب، سيد، في ظلال القرآن، الطبعة الحادية عشرة،ج٥ص٢٥٦٢.

(٣) المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مبحث منهاج الانقلاب الإسلامي، دار الفكر دمشق، ط١، ١٩٦٤م، ص١٩١.

(٤) الرعد آية ١١ .

(٥) الإسراء آية ١٠٦.

يصدر في وقت واحد كما هو متبع في التشريعات الوضعية[1].

وبين العلة من ذلك الفخر الرازي فيقول: لو أنزل الكتاب جملة واحـدة لنزلت الشرائع بأسرها دفعة واحدة على الخلق، فكان يثقل عليهم ذلك، أما لو نزل مفرقًا منجمًا، لا جرم نزلت التكاليف قليلًا قليلًا فكان تحملها أسهل[2].

ويمكن القول بأن الحكم معلق بعلته ويدور معها وجودا وعدما.

واعترض على ذلك بأن:

قولهم بأن القرآن نزل مفرقا ومنجما. ولم ينزل دفعة واحدة مما يدل على التدرج. والجواب على ذلك أن الله عز وجل كان ينزل الأحكام بحسب الوقائع والأحداث لتثبيت القلوب عليها. فنزل أول ما نزل الإيمان وذكر الجنة والنار ثم الحلال والحرام. وليس في هذا أخذ لجزء من الإسلام وترك لجزء آخر. فقد كان المسلمون مسؤولين في حدود ما نزل. ولم تتعد مسؤوليتهم أكثر من ذلك. فعندما نزل الإيمان ولم تنزل الأحكام كان المسلمين مسؤولين عن الإسلام كله. ولكن على تفصيل وضحته النصوص الشرعية. فالأحكام الشرعية الفردية مسؤول عنها المسلمون على أي حال سواء بوجود الدولة الإسلامية أم لا. أما الأحكام الشرعية المنوطة بالدولة الإسلامية فقد تعلقت بالدولة. وهذا هو التفصيل الملزم للمسلمين وليس غيره. ولا عودة إلى الوراء[3].

وأجيب على ذلك:

بما ذكر من أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما فإذا دار الزمان كما هو حاصل وعاد الوضع كما كانوا عليه وقت تنزل الأحكام فعندها نقوم بتطبيق ما أمكن ونعذر فيما هو غير ممكن كما عذر المسلمون في ذلك الزمان لعدم التمكن لعدم المعرف ونحن

(١) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي: مصطفى شلبي، طبعة دار النهضة، ص ٧٥.

(٢) الرَّازي، فخر الدين (٥٤٤- ٦٠٦هـ،١١٥٠ - ١٢١٠م)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربى، ج٢٤ص٤٥٨.

(٣) حزب التحرير، التدرج، بدون اسم مؤلف، ص٦-٧ .

لعدم القدرة وعلة الأمرين العجز .

٣ - التدرج في التشريع دليل التدرج في التطبيق والتنفيذ:

أولا: التدرج في التشريع أنواعه وثبوته:

أ -أنواع التدرج في التشريع:

يبين الدكتور محمد الزحيلي أنواع التدرج في التشريع الثلاثة فيقول: أخذ التدرج في التشريع أنماطاً عدة، وكان على أنواع:

-التدرج الزمني:

وذلك أن الأحكام الشرعية تدرجت في النزول والتطبيق طوال فترة البعثة النبوية، ولم تنزل دفعة واحدة أو في زمن واحد، كما سنفصل ذلك في نزول القرآن منجماً، فكانت الأحكام منها المتقدم ومنها المتأخر بحسب الحكمة الإلهية، ومقتضيات الظروف والأحوال حتى تجنى الثمار وتحقق الأهداف.

-التدرج النوعي:

إن أحكام الشرع متنوعة، منها العقائد، والعبادات، والأخلاق، والمعاملات، وأحكام العبادات والمعاملات كثيرة، ولم يكلف المسلمون بها دفعة واحدة[1]، وكانت الحكمة الإلهية في التدرج في العبادات من الصلاة إلى الزكاة إلى الصيام إلى الحج، وكذلك التدرج في التكاليف الشرعية في المعاملات والأوامر والنواهي، وكان كل تكليف سابق تمهيداً لقبول التكليف اللاحق، وفي النوع الواحد كان يتم التكليف فيه بالتدرج شيئاً فشيئاً كما سنرى في فرض الصلاة، ثم فرض الزكاة، ثم فرض الصيام، ثم الحج، وكذلك

---

(١) يقول ابن تيمية : فالدين أول ما يبنى من أصوله ويكمل بفروعه، كما أنزل الله بمكة أصوله من التوحيد والأمثال التى هي المقاييس العقلية والقصص والوعد والوعيد ثم أنزل بالمدينة لما صار له قوة فروعَه الظاهرة من الجمعه والجماعة والأذان والإقامة والجهاد والصيام وتحريم الخمر والزنا والميسر وغير ذلك من واجباته ومحرماته، فأصوله تمد فروعه وتثبتها، وفروعه تكمل أصوله وتحفظها . ابن تيمية، ج١٠ص٣٥٥.

الأمر في تحريم الخمر، وفي تحريم الربا، وفي بيان المحرمات من الأطعمة واللحوم، وفي فرض الجهاد، وإباحة العقود من البيع إلى السلم، وفي الأحكام الأصلية (العزيمة) وما ورد بعدها من الرخص الشرعية.

- التدرج البياني:

يظهر التدرج في البيان القرآني في العهد المكي والمدني، ثم في العهد المدني ذاته، فكانت كثير من الأحكام تأتي مجملة، أو كلية، أو عامة، لتكون تمهيداً وتوطئة، وتهييئاً للنفوس، واستعداداً للقلوب، ثم ينزل التفصيل، كما سنرى ذلك في الميراث، ووصف الأنبياء السابقين بالتكليف بالصيام والزكاة في الآيات المكية، لتكون تنبيهاً للمسلمين بتكليفهم بمثلها[1]. ويدخل في هذا النوع نسخ[2] الأحكام التي شرعت أولاً، ثم بيان الحكم الثابت الدائم المستقر، سواء كان النسخ من الأخف إلى الأشد أو العكس أم من نسخ الحكم إلى مثله، كما سنرى إن شاء الله تعالى[3].

---

(١)انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الدكتور عبد الكريم زيدان ص٩٣، ويقول الشيخ محمد الخضيري: «وعلى أصل التدرج في التشريع وجد أصل آخر وهو الإجمال ثم التفصيل» تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٨.

(٢) قول الشنقيطي: وللنسخ حكم منها: التدرج في التشريع، فإن الشارع الحكيم يراعي مصالح عباده، فلو أنزل الأحكام بَاتَّةً على الوجه الذي تستقر عليه، دون تدرج ومرور بتلك المراحل، لكان ذلك أدعى لعدم الاستجابة، فكان من لطفه وحكمته أن ينزل الأحكام متدرجة، وأن يحصل فيها النسخ. الشنقيطي، محمد الحسن الددو، شرح الورقات في أصول، ج٤ ص١٦ .

(٣) الزحيلي، التدرج في التشريع، ص٣٢ - ٣٣ .

ب – ثبوت التدرج في التشريع[1]:

عنْ عائشةَ رضي الله عنهَا وهي تذْكُرُ نُزُول القُرآن قالتْ: إنَّما نزلَ أوَّل ما نزلَ منهُ سُورةٌ من المفصَّلِ فيها ذِكرُ الجنَّةِ والنَّار، حتَّى إذا ثابَ النَّاسُ إلى الإسلامِ نزلَ الحلالُ والحرامُ، ولو نزَلَ أوَّل شيءٍ: لا تشْربُوا الخمرَ لقالُوا: لا نَدَعُ الخمرَ أبدًا، ولوْ نزلَ: ولا تزْنُوا لقالوا: لا ندَعُ الزِّنا أبدًا [2].

قال ابن حجر رحمه الله في حديث عائشة: «وأشارت إلى الحكمة الإلهية في ترتيب التنزيل، وأن أول ما نزل من القرآن الدعاء إلى التوحيد، والتبشير للمؤمن والمطيع بالجنة، وللكافر والعاصي بالنار، فلما اطمأنت النفوس على ذلك أنزلت الأحكام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندعها، وذلك لما طبعت عليه النفوس من النفرة عن ترك

---

(١) يقول الإمام العز بن عبد السلام مؤكدا التدرج في التشريع: ولفضل الإيمان تأخرت الواجبات عند ابتداء الإسلام ترغيبا فيه، فإنها لو وجبت في الابتداء لنفروا من الإيمان لثقل تكاليفه ولذلك أمثلة:
أحدها: أن الله أخر إيجاب الصلاة إلى ليلة الإسراء لأنه لو أوجبها في ابتداء الإسلام لنفروا من ثقلها عليهم.
المثال الثاني: الصيام لو وجب في ابتداء الإسلام لنفروا من الدخول في الإسلام. المثال الثالث: تأخير وجوب الزكاة إلى ما بعد الهجرة لأنها لو وجبت في الابتداء لكان إيجابها أشد تنفيرا لغلبة الضنة بالأموال.
المثال الرابع: الجهاد لو وجب في الابتداء لأباد الكفرة أهل الإسلام؛ لقلة المؤمنين وكثرة الكافرين.
المثال الخامس: القتال في الشهر الحرام لو أجل في ابتداء الإسلام لنفروا منه لشدة استعظامهم لذلك، وكذلك القتال في البلد الحرام.
المثال السادس: القصر على أربع نسوة، لو ثبت في ابتداء الإسلام لنفرت الكفار من الدخول فيه، وكذلك القصر على ثلاث طلقات؛ فتأخرت هذه الواجبات تأليفا على الإسلام الذي هو أفضل من كل واجب، ومصلحته تربو على جميع المصالح. ولمثل هذا قر الشرع من أسلم منهم على الأنكحة المعقودة على خلاف شرائط الإسلام. ابن عبدالسلام، أبو محمد عز الدين (٥٧٧-٦٦٠هـ، ١١٨١- ١٢٦٢م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف بيروت، ج١ص٥٤ .

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ج٤ ص١٩١٠، رق٤٧٠٧م .

المألوف»[1].

قال الإمام الغزالي: نزل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾[2] فسئل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال الزاد والراحلة ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة وطلب الخفارة وذلك يجوز أن يتبين بدليل آخر بعده وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾[3] ثم ذكر النصاب بعده ثم ذكر الحرز بعد ذلك **وكذلك كان يخرج شيئا شيئا** من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[4] أهل الذمة مرة والعسيف مرة والمرأة مرة أخرى **وكذلك على التدريج**[5].

- **التدرج في تشريع الصلاة:**

عن عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ قَالَتْ: فَرَضَ اللهُ الصَّلاَةَ حِينَ فَرَضَهَا رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ، فَأُقِرَّتْ صَلاَةُ السَّفَرِ، وَزِيدَ فِي صَلاَةِ الْحَضَرِ»[6].

يقول الدكتور عبد الجواد خلف: شرعت الصلاة في أول الأمر ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي، وكان من مظاهرها الركوع والسجود، وكان العرب حديثي عهد بالإسلام، ولم يتعودوا على ذلك، فلما علموا فضلها واطمأنت نفوسهم لها جاء الحكم

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج ٩ص٤٠.
(٢) آل عمران آية ٩٧.
(٣) المائدة آية ٣٨.
(٤) التوبة آية ٥.
(٥) الغزالي، أبو حامد (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨- ١١١١م)، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤١٣ هـ، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، ص١٩٥.
(٦) عبد الباقي، محمد فؤاد (١٢٩٩ - ١٣٨٨هـ = ١٨٨٢ - ١٩٦٨م)، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، دار احياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج١ ص١٣٦ .

النهائي، فزادها الله فجعلت خمس صلوات في اليوم والليلة مكان ذلك على سبيل التدرج[1].

- التدرج في تشريع الصوم:

يقول الدكتور عبد الجواد خلف[2]: كان الصوم معروفا عند أهل مكة[3]، وكان المسلمون يصومون عاشوراء قبل الهجرة، ثم صاموها بعد الهجرة وجوبا، وصوم رمضان شرع أول ما شرع في السنة الثانية من الهجرة.

وأما صوم رمضان فقد شرع أول الأمر على التخيير بين الصوم والفدية إلى أن فرض في السنة الثانية بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ فالآية الثانية ظاهرة في أن المطيق مخير بين الصوم والفدية، وهي اطعام مسكين، وأن الصوم خير من الفدية ... ثم نزل قوله تعالى: ﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ...﴾.

---

(١) خلف، عبد الجواد، التشريع الإسلامي جذوره الحضارية وأدواره التاريخية، دار البيان مصر، ٢٠٠٣م، ص ٢٢١ .

(٢) خلف، عبد الجواد، التشريع الإسلامي، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٣) عن عَائِشَةَ، أَنَّ قُرَيْشًا كَانَتْ تَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، ثُمَّ أَمَرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِصِيَامِهِ حَتَّى فُرِضَ رَمَضَانُ، وَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَنْ شَاءَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ شَاءَ أَفْطَرَ. عبد الباقي، محمد فؤاد (١٢٩٩- ١٣٨٨هـ = ١٨٨٢- ١٩٦٨م)، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، دار احياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج٢ ص١٥.

- التدرج في تحريم الخمر:

يقول الدكتور عبد الرحمن حسن الميداني: جاءت النصوص بشأن الخمر متدرجة تدرجاً تربوياً حكيماً، حتى جاء النص الختامي قاطعاً في التحريم، وفيما يلي البيان المطلوب:

أولاً: في العهد المكي جاء التلويح بأن صفات الرسول محمد ﷺ، أنه يحل لأمته الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث، وقد جاء هذا في أواسط السور التي نزلت في العهد المكي:

* ففي سورة الأعراف، ٧ مصحف، ٣٩ نزول) نزل قول الله عز وجل ... ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾.

ومعلوم أن أهل العقل والرشد يدركون من ملاحظاتهم، أن الخمر هي من الخبائث، فعليهم أن لا يشربوها. فكان في هذا النص تلويح باجتنابها، يدركه أهل الفطانة.

* ثم أنزل الله عز وجل في العهد المكي، تلويحاً أقوى من التلويح السابق، فقال الله عز وجل في سورة (النحل، ١٦ مصحف، ٧٠ نزول) ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾... وإذ ترك السكر في الآية دون وصف، مع وصف الرزق بأنه حسن، فلا بد أن يدرك المتفكر اللماح أن السكر لا يستحق أن يوصف بالحسن، وفي هذا توليح بانه من صنف الخبائث.

... ومن أجل الإشارة إلى هذا ختم الله عز وجل الآية بقوله: ﴿...إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾...

* ثم نزل في أوائل العهد المدني من تاريخ بعثة الرسول ﷺ، التمهيد الصريح للتحريم.

فأنزل الله عز وجل في سورة (البقرة، ٢ مصحف، ٨٧ نزول) أول سورة مدنية، قوله تبارك وتعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ... ﴾.

وبقليل من التأمل يلاحظ المتفكر المتدبر أن ما إثمه أكبر من نفعه ينبغي أن يكون حراماً، فهو من هذا البيان القرآني يصل بنفسه إلى حكم بتحريم الخمر، ولو لم يأت فيه تصريح بهذا التحريم...ولهذا ختم الله عز وجل هذه الآية بقوله: ﴿... كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾.

* ثم أنزل الله عز وجل في سورة (النساء، ٤ مصحف، ٩٢ نزول) قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ ... ﴾.

فجاء هذا النص صريحاً ... في تحريم الشرب المسكر في هذه الأوقات، مع بقاء التلويح بالابتعاد عنه ابتعاداً كلياً.... ﴿... إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾. ومعلوم أن التعريض بالعفو والغفران إنما يكون عد الإشعار بارتكاب الإثم، ومثل كبار الصحابة كان يكفيهم الدليل الاستنباطي، حتى يمتنعوا، لا أن يكونوا كآحاد الناس بحاجة إلى نصوص صريحة وواضحة في التحريم.

* وأخيراً أنزل الله عز وجل قوله في سورة (المائدة، ٥ مصحف، ١١٢ نزول) وهي من أواخر ما نزل من سور القرآن المجيد: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ .

فجاء هذا النص الختامي نصاً قاطعاً صريحاً في التحريم، وبعد أن نزل وتلاه الرسول ﷺ على أصحابه قال عمر بن الخطاب: انتهينا يارب انتهينا، وكان قبل ذلك يقول اللهم

أنزل لنا في الخمر بياناً شافياً، وكان يدرك لزوم تحريم الخمر تحريماً قطعياً[1].

واعترض على ذلك:

يقول المصري: حديث أبي ميسرة عن عمر في تحريم الخمر الذي آخرجه أحمد والنسائي؛ ليس فيه ما يدل علي التدرج في التحريم، فالخمر لم تحرم إلا في آية المائدة، أما آيتا البقرة والنساء فليس فيهما تحريم، وغاية ما فيهما مقدمات لتحريم الخمر.

كما نقل الطبري أن رسول الله ﷺ قال عند نزول آيتي البقرة والنساء: (إن ربكم يقدم في الخمر)، من حديث الربيع بن أنس بإسناد رجاله وثقوا[2].

وقيل أيضا: ...إن الله سبحانه وتعالى ذم الخمر في الآية الأولى باعتبارها تجلب مضرة. ونهى عن الصلاة حال السكر في الآية الثانية. وحرم الخمر في الآية الثالثة. وهذا لا يقال عنه تدرج[3].

وأجيب على ذلك:

بأن هذا هو عين التدرج، وهم قد فهموا التدرج تدرج زمان وقد ذكرنا سابقا أنواع التدرج ومنه تدرج بيان فابتدأ بالذم ثم بالنهي عن الصلاة عند السكر ثم التحريم في كل حال .

التدرج في أحكام الجهاد :

لقد تدرج حكم الجهاد على مراحل ذكرها ابن القيم في كتابه زاد المعاد كالآتي:

فصل (فى ترتيب سياق هديه مع الكفار والمنافقين من حين بعث إلى حين لقي الله

---

(١) الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة، الشريعة الإسلامية بين التدرج في التشريع والتدرج في التطبيق، ص ٣٤ – ٣٧ . باختصار .

(٢) يقول: عبد الرحمن المصري: فلا يجوز التدرج في تطبيق أحكام الإسلام، وما جعله الله حلالا فهو حلال إلي يوم القيامة، وما جعلة الله حراما فهو حرام إلي يوم القيامة، المصري، عبد الرحمن، **التدرج في التشريع، بحث** منشور على موقع منتديات شبكة حنين .

(٣) حزب التحرير، التدرج، بدون اسم مؤلف، ص٦-٧ .

عز و جل).

أول ما أوحى إليه ربه تبارك وتعالى: أن يقرأ باسم ربه الذي خلق وذلك أول نبوته فأمره أن يقرأ في نفسه ولم يأمره إذ ذاك بتبليغ ثم أنزل عليه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ﴾[1] فنبأه بقوله: (اقرأ) وأرسله بـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ﴾ ثم أمره أن ينذر عشيرته الأقربين ثم أنذر قومه ثم أنذر من حولهم من العرب ثم أنذر العرب قاطبة ثم أنذر العالمين فأقام بضع عشرة سنة بعد نبوته ينذر بالدعوة بغير قتال ولا جزية ويؤمر بالكف والصبر والصفح.

ثم أذن له في الهجرة وأذن له في القتال ثم أمره أن يقاتل من قاتله ويكف عمن اعتزله ولم يقاتله ثم أمره بقتال المشركين حتى يكون الدين كله لله ثم كان الكفار معه بعد الأمر بالجهاد ثلاثة أقسام: أهل صلح وهدنة وأهل حرب وأهل ذمة فأمر بأن يتم لأهل العهد والصلح عهدهم وأن يوفي لهم به ما استقاموا على العهد فإن خاف منهم خيانة نبذ إليهم عهدهم ولم يقاتلهم حتى يعلمهم بنقض العهد وأمر أن يقاتل من نقض عهده ولما نزلت (سورة براءة) نزلت ببيان حكم هذه الأقسام كلها فأمره فيها أن يقاتل عدوه من أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية أو يدخلوا في الإسلام وأمره فيها بجهاد الكفار والمنافقين والغلظة عليهم فجاهد الكفار بالسيف والسنان والمنافقين بالحجة واللسان[2].

ثانيا: دلالة التدرج في التشريع على جواز التدرج في التطبيق والتنفيذ:

إن مسألة دلالة تدرج التشريع على دلالة التطبيق تقوم على ركنين:

الأول: التدرج في التشريع وهذا الأمر قد انقضى وانتهى، ولا يدعوا إليه أحد ممن سبق من ذكره من العلماء .

الثاني: التدرج بالتشريع يستلزم التدرج بالتطبيق في ذلك الزمان وذلك لعلة

(١) المدثر الآيات ١ + ٢ .

(٢) ابن القيم، زاد المعاد، ج٣ ص١٤٣ .

وحكمة، فإذا وجدت تلك العلة والحكمة هل يتعدى الحكم بالقول بالتدرج أم لا؟ هذا هو محل الخلاف في هذا الجانب من المسألة.

فالذين منعوا التدرج ذهبوا إلى أن التشريع قد اكتمل، وهذا فارق في القياس.

والذين أجازوا ذلك فرقوا بين التدرج بالتشريع فأخرجوه من النزاع وعليه فلا علاقة بالمسألة بموضوع اكتمال الدين، وإنما تعلق الأمر بالتدرج بالتطبيق وعلة ذلك في ذلك الزمان، فإذا تكررت تكرر الحكم .

يقول الزحيلي: وأن يبقى الجانب الثاني، وهو التدرج في المعالجة بها، والعمل على تطبيقها في حياتهم الخاصة والعامة نظراً لبقاء سببه، واطراد علته، فالبشرهم هم البشر في كل عصر، فيهم القوي المستجيب، وفيهم الضعيف المتثاقل [1].

٤ – التدرج مقتضى عدم الإستطاعة والتمكن:

أ – الإستطاعة مناط التكليف:

قال الله تعالى: ﴿قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا﴾[2]وقال أيضاً:﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾[3]ويقول أيضا ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾[4].. وقال أيضا ﴿...رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ أَنتَ مَوۡلَىٰنَا فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[5] .

---

(١) الزحيلي، التدرج في التشريع، ص٤١ .

(٢) طه آية ٨٧.

(٣) البقرة آية ٢٨٦.

(٤) التغابن آية ١٦.

(٥) البقرة آية ٢٨٦.

قال ابن تيمية[1]: وقيد الأمور بالقدرة والاستطاعة والوسع والطاقة فقال تعالى ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[2].

وفي حديث الحكم ابن حزم الكلبي عن النبي ﷺ قال: «يا أيها الناس، إنكم لن تطيقوا كل ما أمرتكم به و لكن سددوا و قاربوا و أبشروا»[3].

ويقول الدكتور سلمان العوده: وفي نطاق الاستطاعة التي هي مناطق التكليف نشأ الفقه الإسلامي الذي يمكن وصفه بمجموعه بأنه فقه الاستطاعة... ما يتعلق في الغالب، في الغالب، بالقضايا العامة التي تمس الناس جميعا أو ما يسميه بعض الفقهاء بالأحكام السلطانية كما كتب الأئمة السابقة كأبي العلا والماوردي وابن القيم وغيرهما، هذه الألوان من الفقه المتعلقة مثلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجد فيها قول النبي ﷺ «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه» إذاً هي مراتب مرهونة بالاستطاعة كذلك [4].

ب -من فقه الإستطاعة أن المستطاع المقدور من الواجب واجب:

وقال رسول الله ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ »[5].

يقول الدكتور محمد عبد الغفار الشريف عن هذا الحديث: وهذا من أقوى الأدلة

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠ ص٤٩ .

(٢) التغابن آية ١٦.

(٣) انظر ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص٢٠٥. قال الألباني: حسن. الألباني، الجامع الصغير وزيادته، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، ج١ ص١٣٨٣ .

(٤) العوده، سلمان، المشرف على مؤسسة الإسلام اليوم، فقه الاستطاعة، برنامج الشريعة والحياة قناة الجزيرة.

(٥) مسلم، صحيح مسلم، ج١ ص٥٠.

عن صاحب الشريعة ﷺ على التدرج في تطبيق الشريعة عند العجز عن إقامتها كاملة[1].

ويقول ابن رجب: **وأما الإنكار باللسان واليد فإنما يجب بحسب الطاقة**...فمن شهد الخطيئة فكرهها في قلبه كان كمن لم يشهدها **إذا عجز عن إنكارها بلسانه ويده**... فتبين بهذا أن الإنكار بالقلب فرض على كل مسلم في كل حال **وأما الإنكار باليد واللسان فبحسب القدرة**[2].

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال:«دعوني ما تركتكم إنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه **وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[3].

قال ابن حزم: قال علي: فأوجب عليه السلام من الفعل ما انتهت إليه الطاقة ولم يفسح في ترك شيء منه إلا ما خرج عن الاستطاعة ووقع العجز عنه فقط... فكلفنا من ذلك كل ما انتهى إليه الوسع ولم يسقط عنا منه شيء إلا لم يكن بنا طاقة على فعله هذا نص الحديث لمن تأمله ولم يحله عن مفهوم لفظه[4].

ويقول الإمام النووي في قوله عليه السلام: «فإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم «هذا من قواعد الاسلام المهمة ومن جوامع الكلم التي اعطيها ﷺ ويدخل فيها ما لا يحصى من الاحكام كالصلاة بأنواعها فإذا عجز عن بعض أركانها أو بعض شروطها أتى بالباقي وإذا عجز عن بعض أعضاء الوضوء أو الغسل غسل الممكن وإذا وجد بعض ما يكفيه من الماء لطهارته أو لغسل النجاسة فعل الممكن وإذا وجبت إزالة منكرات أو فطرة جماعة من تلزمه نفقتهم أو نحو ذلك وأمكنه البعض فعل الممكن وإذا

---

(١) الشريف، محمد عبدالغفار، التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية،سلسلة تهيئة الأجواء١٠، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، إدارة البحوث والمعلومات، الكويت،، ص٦٠.

(٢) ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن (٧٣٦ - ٧٩٥هـ، ١٣٣٦ - ١٣٩٣م)، جامع العلوم والحكم، ١ دار المعرفة بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، ص ٣٢١ .

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج٦ ص ٢٦٥٨ .

(٤) ابن حزم، الإحكام، ج٢ ص١٧٦ - ١٧٧.

وجد ما يستر بعض عورته أو حفظ بعض الفاتحة أتى بالممكن وأشباه هذا غير منحصرة وهي مشهورة في كتب الفقه والمقصود التنبيه على أصل ذلك[1].

عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: كانت بي بواسير فسألت النبي ﷺعن صلاة فقال: «صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب»[2].

وفي السياسة يقول الإمام الجويني رحمه الله: وإذا لم يصادف الناس قَوَّاماً بأمورهم يلوذون به فيستحيل أن يُؤمروا بالقعود عما يقتدرون عليه من دفع الفساد، فإنهم لو تقاعدوا عن **الممكن**، عم الفساد البلاد والعباد [3].

ومن القواعد الفقهية في ذلك: الميسور لا يسقط بالمعسور:

قال العز بن عبد السلام: قاعدة: وهي أن من كلف بشيء من الطاعات فقدر على بعضه وعجز عن بعضه فإنه يأتي بما قدر عليه ويسقط عنه ما عجز عنه لقوله – سبحانه وتعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ وقوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[4].

وقال الزركشي: الميسور لا يسقط بالمعسور، هذه ترجع لقاعدة القدرة على بعض الأصل [5].

وقال الإمام الجويني: إن المقدور عليه لا يسقط بسقوط المعجوز عنه، وإنها من

---

(١) النووي، شرح النووي على مسلم، ج٩ ص١٠٢

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ج١ ص ٣٧٦ .

(٣) الجويني، أبو المعالي (ت ٤٧٨هـ) غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة مصر، ١٩٧٩م، ص٢٨٠.

(٤) ابن عبدالسلام، عز الدين (٥٧٧- ٦٦٠هـ، ١١٨١- ١٢٦٢م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف بيروت – لبنان، ج٢ص٥ .

(٥) الزركشي، المنثور في القواعد، ج٣ ص١٩٨ .

الأصول الشائعة التي لا تكاد تنسى ما أقيمت أصول الشريعة(١).

ويقول البيانوني: هذه القاعدة الفقهية نقلها السيوطي في كتابه الأشباه والنظائر(٢) عن الأشباه والنظائر للتاج السبكي(٣)،كما أوردها الحافظ ابن رجب الحنبلي في قواعده. وقال عنها السبكي: وهذه القاعدة من أشهر القواعد المستنبطة من قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم..»(٤)، وذكر الإمام أن هذه القاعدة من الأصول الشائعة التي لا تكاد تنسى ما أقيمت أصول الشريعة.

ومعنى القاعدة: أن المأمور به إذا لم يتيسر فعله على الوجه المطلوب، بل تيسر فعل بعضه، فلا يسقط فعل هذا البعض المتيسر بتعسر فعل البعض الآخر، أي: بعدم القدرة على فعل الكل، بل يجب فعل القدر المتيسر فعله(٥).

وبعد هذه الجولة مع الفقهاء والأصوليين في تأصيل هذه القاعدة المأخوذة من الكتاب والسنة، وفقههم لها وبنائهم الأحكام الشرعية عليها في كثير من أبواب الفقه،

---

(١) الجويني، الغياثي، تحقيق عبد العظيم الديب، ط قطر، الشؤون الدينية، ص ٤٦٩ .

(٢) السُّيوطي، جلال الدين (٨٤٩ – ٩١١هـ، ١٤٤٥ – ١٥٠٥م)، الأشباه والنظائر، ج١ ص٢٨٨.

(٣) قال السبكي: ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حينئذ لكن يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء لقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»٣. وقال ابن السبكي: قلت هذا ما وقف عنده والدي الشيخ الامام تغمده الله برحمته و رضوانه ومن هنا أبتدئ وبالله التوفيق فأقول لا مزيد على حسن ما ذكره وأما قوله: إذا لم يجب الكل لعدم القدرة على الجزء يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء، فصحيح ومستنده الحديث الذي أورده وهو القاعدة التي يذكرها الفقهاء الميسور لا يسقط بالمعسور. السبكي، تقي الدين (٦٨٣- ٧٥٦هـ، ١٢٨٤- ١٣٥٥م)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، ج١ ص١١٠ .

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج٦ ص ٢٦٥٨ .

(٥) البيانوني، محمد أبو الفتح، القواعد الشرعية ودورها في ترشيد العمل الإسلامي، كتاب الأمة الثاني والثمانون،، مركز البحوث والدراسات في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، ص

فإن فقه هذه القاعدة هو عين فقه التدرج، لأن التدرج بالتطبيق والتنفيذ كما مر سابقا يقوم على تطبيق ما أمكن مما أنزل الله تعالى، فإن كان ذلك واجبا كان التدرج بتطبيق ما أمكن تطبيقه واجبا... ولا يسقط التدرج بالتطبيق في هذه الحالة بكونه غير مقدور على تطبيق الكل، فالمقدور لا يسقط بالمعسور، وما لا يدرك كله لا يترك جله.

٥ - التدرج سنة النبي ﷺ:

أ - عموم قوله ﷺ: «نبدأ بما بدأ الله به»[١] .

قال سامي السويلم: وهذا نصٌّ في مراعاة التدرّج في التشريع عند التطبيق[٢].

ب - الأدلة الحاثة على التؤدة والرفق:

- **قوله ﷺ:** «إن هذا الدين متين... إن المنبت[٣]... هلك المتنطعون[٤]».

- ﷺ : «القصدَ القصدَ تبلغوا»[٥]. رواه الإمام البخاري.

فهذه الأحاديث تدل على التأني والتدرج بعمومها، وتنهى عن أخذ الأمور دفعة

---

(١) مالك، الموطأ مالك، ج٣ ص٥٤٤. قال الألباني: صحيح. الألباني، صحيح وضعيف سنن النسائي، ج٧ ص٣٣ .

(٢) السويلم، سامي، فقه التدرج في الاقتصاد الإسلامي، ص١١.

(٣) قال رسول الله ﷺ: «إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق». قال السيوطي: أخرجه أحمد (٣/ ١٩٨، رقم ١٣٠٧٤)، قال الهيثمى (١/ ٦٢): رجاله موثقون... السيوطي، جمع الجوامع أو الجامع الكبير للسيوطي ج ١ ص ٨١٧٨. وفي حديث آخر «إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى» (البزار، والبيهقى، والعسكرى فى الأمثال عن جابر وضعف) جمع الجوامع أو الجامع الكبير للسيوطي، ج ١ ص ٨١٧٥.

(٤) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ». قَالَهَا ثَلاَثًا. صحيح مسلم، دار الجيل، ج ٨ ص ٥٨.

(٥) الحافظ الحميدي، محمد بن فتوح (٤٢٠ - ٤٨٨ هـ= ١٠٢٩- ١٠٩٥م) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، الطبعة: الثانية، ج٣ص ١٨٣.

واحدة، وعن التنطع في الدين.

ج – سنة النبي التدرج مع الأقوام ومنه:

- عن عثمان بن أبي العاص: أن وفد ثقيف قدموا على رسول الله ﷺ فأنزلهم المسجد ليكون أرق لقلوبهم، فاشترطوا على النبي ﷺ أن لا يحشروا ولا يعشروا ولا يجبوا ولا يستعمل عليهم غيرهم، قال: فقال: «ان لكم ان لا تحشروا ولا تعشروا ولا يستعمل عليكم غيركم» وقال النبي ﷺ: «لا خير في دين لا ركوع فيه». قال: وقال عثمان بن أبي العاص: يا رسول الله علمني القرآن واجعلني إمام قومي[1].

- عَنْ وَهْبٍ قَالَ سَأَلْتُ جَابِرًا عَنْ شَأْنِ ثَقِيفٍ إِذْ بَايَعَتْ قَالَ اشْتَرَطَتْ عَلَى النَّبِىِّ - ﷺ- أَنْ لاَ صَدَقَةَ عَلَيْهَا وَلاَ جِهَادَ وَأَنَّهُ سَمِعَ النَّبِىَّ - ﷺ- بَعْدَ ذَلِكَ يَقُولُ: «سَيَتَصَدَّقُونَ وَيُجَاهِدُونَ إِذَا أَسْلَمُوا»[2].

وأعترض على حديث جابر:

أ - يقول المصري: أما حديث جابر الذي أخرجه أحمد؛ ففيه ابن لهيعة وهو ضعيف، ورواية أبي داود له مما يحتج به، مع أن المنذري سكت عنه [3].

وأجيب عن هذا الاعتراض:

بأن هذا الحديث أثبت صحته علماء الحديث وأخذوا به وعززوه بغيره مما روي عن النبي عليه السلام في موضوعه وأخذوا بدلالته على التدرج ومن ذلك:

قال ابن رجب: ولم يكن النبي ﷺ يشترط على من جاءه يريد الإسلام أن يلتزم الصلاة والزكاة بل قد روي أنه قبل من قوم الإسلام واشترطوا أن لا يزكوا. وساق ابن

---

(١) ابن حنبل، أحمد، مسند، ج٤ ص٢١٨. تعليق شعيب الأرنؤوط: رجاله ثقات رجال الصحيح غير أن في سماع الحسن من عثمان اختلاف. وقال الألباني: ضعيف. الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، ج٧ ص٢٦ .

(٢) سنن أبى داود، ج٣ ص١٢٥. قال الألباني: صحيح.

(٣) المصري، عبد الرحمن، **التدرج في التشريع،** بحث منشور على موقع منتديات شبكة حنين .

رجب حديث جابر[1].

- عن نصر بن عاصم الليثي عن رجل منهم أنه أتى النبي ﷺ فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين فقبل منه»[2].

قال ابن رجب: وأخذ الإمام أحمد بهذه الأحاديث وقال: يصح الإسلام على الشرط الفاسد ثم يلزم بشرائع الإسلام كلها واستدل أيضا بأن حكيم بن حزام قال: «بايعت النبي ﷺ على أن لا آخر إلا قائما»[3]، قال أحمد معناه أن يسجد من غير ركوع[4]. وقال الألباني مستدلا بهذا الحديث: ويجوز لولاة الأمر أن يقبلوا إسلام الكافر ولولم يرض بإقامة كل الصلوات الخمس[5].

واعترض عليه بأنه خاص بثقيف:

يقول المصري: إن إعفاء ثقيف من الجهاد والصدقة خاص بثقيف، بدليل أن رسول الله علم أنهم سيتصدقون ويجاهدون، وهذا هو قول راوي الحديث جابر رضي الله عنه.

فقد أخرج صاحب «عون المعبود» قال: (وسئل جابر عن اشتراط ثقيف أن لا صدقة عليها ولا جهاد، فقال: علم أنهم سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا. وهذا العلم لا يتأتي لغير رسول الله فيبقي خاصاً بثقيف[6].

---

(١) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج١ ص٨٤ .

(٢) قال الألباني: وهذا سند صحيح على شرط مسلم. الألباني، الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب، غراس للنشر والتوزيع، ط١، ص ٤٩. تعليق شعيب الأرنؤوط: رجاله ثقات رجال الصحيح غير الرجل المبهم الذي روى عنه نصر بن عاصم. ابن حنبل، المسند، ٥ ص ٢٤ .

(٣) قال الألباني: صحيح الإسناد. النَّسائي، أبو عبد الرحمن (٢١٥-٣٠٣ هـ، ٨٣٠ - ٩١٥م)، سنن النسائي (المجتبى من السنن)، بأحكام الألباني، مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، ط٣، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦م، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، ج٢ ص ٢٠٥ .

(٤) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج١ ص٨٤ .

(٥) الألباني، الثمر المستطاب، ص ٤٩.

(٦) المصري، عبد الرحمن، **التدرج في التشريع،** بحث منشور على موقع منتديات شبكة حنين.

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض:

- بأن التخصيص لابد له من دليل مخصص ولا دليل.

- وأيضا تكرر هذا من حديث نصر بن عاصم الليثي السابق ذكره، فدل على عدم الخصوصية.

وأعترض على حديث عثمان بن أبي العاص في معنى(لا تحشروا ولا تعشروا) :

قال المصري: أن المراد؛ لا يحشرون إلي عامل الزكاة فيأخذها في أماكنهم، ولا يعشرون؛ أي لا يؤخذ منهم العشر كاملاً [1].

وأجيب عن هذا الأعتراض:

بأن الصحابي جابر بين المعنى المراد حين سأله وهب عن مبايعة وفد ثقيف فقال: اشْتَرَطَتْ عَلَى النَّبِىِّ - ﷺ- أَنْ لاَ صَدَقَةَ عَلَيْهَا وَلاَ جِهَادَ[2]. إذا المقصود الزكاة الجهاد بالنص الصريح عن الصحابي الذي كان حاضرا.

٧ - أمر النبي ﷺ الصحابة بذلك:

- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: «إنك ستأتي قوما أهل كتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب»[3].

فهذا الحديث دل على جواز التدرج بالبيان ثم التنفيذ والبدء بالأهم ثم المهم، وهو

---

(١) المصري، عبد الرحمن، **التدرج في التشريع،** بحث منشور على موقع منتديات شبكة حنين.

(٢) سنن أبى داود، ج٣ ص١٢٥. قال الألباني: صحيح.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢ ص ٥٤٤ .

من أواخر التشريعات النبوية.

قال ابن حجر:«كان بعث معاذاً إلى اليمن سنة عشر قبل حج النبي ﷺ «... وقيل كان ذلك في أواخر سنة تسع، رواه الواقدي بإسناده إلى كعب بن مالك، وحكى ابن سعد أنه كان في ربيع الآخر سنة عشر وقيل بعثه عام الفتح سنة ثمان[1].

وأعترض على فهم التدرج من الحديث بما يلي:

أ - الحديث صحيح من حيث السند وكذلك من حيث المتن فلا اضطراب فيه فقد أخرجه البخاري.

ب - لا يصح أن يفهم منه جواز التدرج في الأحكام وإلا ناقض القطعي، وهذا لا يصح، لأن تحريم التدرج ثابت بالقطعي، وبهذا عمل الصحابة عند الفتح فطبقوا الإسلام كاملاً على البلاد المفتوحة، وهو أمر متواتر مستفيض.

وأجيب عن هذا الاعتراض:

بأن لا تعارض بين القطعي في قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ وبين دلالة الحديث على التدرج، لأن التدرج هو الحكم بما أمكن مما أنزل الله تعالى، وغير الممكن غير مكلف به.

واعترض أيضا بأن:

و – التدرج يدل عليه مفهوم النص لا منطوقه، ومفهوم الشرط في نص ما يعطَّل إذا خالف المنطوقَ في نص آخر مقطوع أو مظنون لأن المنطوق مقدَّمٌ على المفهوم، أي ليس فقط إذا عارض منطوق القطعي بل حتى إذا خالف منطوق الظني فإن المفهوم يعطل ولا يعمل به.

وهكذا يقال في حديث معاذ أن منطوق الحديث يعمل به ولكن لا يعمل بمفهوم

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج٣ص٣٥٨.

الشرط فيه بل يؤخذ حكم الزكاة إن لم يؤدوا الصلاة من أدلة أخرى، وهي التي توجب فرض الزكاة فرضاً عاماً مطلقاً سواء أدى الصلاة أم لم يؤدها.

أي أن أدلة تحريم التدرج بتطبيق جزء من الأحكام وترك جزء يُعمَل بها منطوقاً ومفهوماً، وحديث معاذ يُعمَل به منطوقاً ولا يُعمَل بمفهومه. وهكذا يجمع في العمل بالأدلة وفق الأصول الفقهية المتبعة.

وأجيب عن هذا الاعتراض:

أن الاستدلال هو بالمنطوق لا بالمفهوم وذلك أن توجيه النبي عليه السلام كان: «فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم». فالتدرج ببيان المنطوق وتنفيذه، والفاء تفيد الترتيب والتعقيب وهذا هو عين التدرج، لا نفي الحكم الثاني إن لم يستجيبوا للحكم الأول. وهذا ما أشار إلى ابن حجر في شرحه للحديث حيث قال: وأما قول الخطابي إن ذكر الصدقة أخر عن ذكر الصلاة لأنها إنما تجب على قوم دون قوم وأنها لا تكرر تكرار الصلاة فهو حسن، وتمامه أن يقال: بدأ بالأهم فالأهم، وذلك من التلطف في الخطاب لأنه لو طالبهم بالجميع في أول مرة لم يأمن النفرة[1].

٨ - منهج أئمة العدل في الإصلاح:

أولا: يوسف عليه السلام:

يقول ابن تيمية: ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فإن القوم لم يستجيبوا له **لكن فعل الممكن** من العدل والإحسان ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك وهذا كله داخل في قوله ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾. فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما لم يكن الآخر في هذه الحال واجبا ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة . وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما لم يكن فعل الأدنى

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج٣ص٣٥٩.

في هذه الحال محرما في الحقيقة وإن سمي ذلك ترك واجب وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة؛ أو لدفع ما هو أحرم[1].

ففعل الممكن هو التدرج بتطبيق حكم الله تعالى. وفعل الممكن مع ترك غير الممكن لسبب أو لآخر فليس ترك في الحقيقة لأنه غير مقدور الجمع وهذا فهم دقيق من ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ثانيا: منهج عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في الإصلاح:

- ذكر ابن عبد ربه أنه: قال عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز لأبيه عمر: يا أبت؛ ما لك لا تنفذ في الأمور؟ فوالله لا أبالي في الحق لو غلت بي وبك القدور. فقال له عمر: لا تعجل يا بني، **فإن الله تعالى ذم الخمر في القرآن مرتين وحرمها في الثالثة، وأنا أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدعوه وتكون فتنة**[2].

يستدل عمر بن عبد العزيز على التدرج بتطبيق الأحكام بمشروعية التدرج بتشريع الأحكام ويمثل لإبنه بمثال تشريع الخمر، وفي ذلك تأييد لمن ذهب للقول بالتدرج بالتطبيق.

- يقول ابن الحوزي: دخل عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز على عمر فقال: يا أمير المؤمنين إن لي إليك حاجة فأخلني وعنده مسلمة بن عبد الملك فقال عمر: أسر دون عمك قال: نعم فقام مسلمة وخرج، وجلس بين يديه فقال: يا أمير المؤمنين ما أنت قائل لربك غدا إذا سألك فقال: رأيت بدعة فلم تمتها أو سنة فلم تحيها؟ فقال له: يا بني أشيء حملتكه الرعية إليَّ أم رأي رأيته من قبل نفسك؟ قال: لا والله ولكن رأي رأيته من قبل نفسي، عرفت أنك مسئول فما أنت قائل؟ فقال له أبوه: رحمك الله وجزاك من ولد خيرا، فوالله إني لأرجو أن تكون من الأعوان على الخير يا بني، إن قومك قد شدوا هذا

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠ ص ٥٦ - ٥٧.

(٢) الأندلسي، ابن عبد ربه (٢٤٦ - ٣٢٨ هـ = ٨٦٠ - ٩٤٠ م)، العقد الفريد، ج١ ص١١ .

الأمر عقدة عقدة وعروة عروة، ومتى ما أريد مكابرتهم على انتزاع مافي أيديهم لم آمن أن يفتقوا على فتقا تكثر فيه الدماء، والله لزوال الدنيا أهون علي من أن يهراق في سببي محجة من دم، **أو ما ترضى أن لا يأتي على أبيك يوم من أيام الدنيا إلا وهو يميت فيه بدعة ويحيي فيه سنة** حتى يحكم الله بيننا بالحق وهو خير الحاكمين[1].

وهذا عين التدرج في الإصلاح والتغيير السياسي، لأن إنفاذ الأمر دون الإعداد والتهيئة تعجل لاتحمد عواقبه. وهذا المنهج آتى ثماره حتى سمي عمر بن عبد العزيز بالخليفة الراشد الخامس.

وإذا أردنا أن نوازن بين المصالح الشرعية والمفاسد العائدة على الشرع والناس من جراء التدرج بالتطبيق مراعاة لظروف وموانع حقيقية للشرع فيها اعتبار لا هوى، وبين التطبيق الفوري والكامل الذي يكون إما غير مقدور فيترك كله، وإما كما أشار الخليفة عمر بن عبد العزيز أن حمل الناس عليه جملة يدعوهم ليدفعوه جملة فتكون فتنة، ومنكر ذلك لا يعيش ربما في زماننا، وإلا هات مثالا واحد في زماننا يمكن فيه ذلك دون إراقة دماء وفتنة وضياع لكل الشريعة، رحم الله عمر حين قال لابنه: «إنّ قومك قد شدّوا هذا الأمر عقدة عقدة، وعروة عروة، **ومتى أريد مكابرتهم على انتزاع ما في أيديهم، لم آمن أن يفتقوا علي فتقاً تكثر فيه الدماء، والله لزوال الدنيا أهون علي، من أن يراق في سببي محجمة من دم**، أو ما ترضي أن لا يأتي على أبيك يوم من أيام الدنيا إلا وهو يميت فيه بدعة، ويحيي فيه سنة، حتى يحكم الله بيننا، وبين قومنا بالحق وهو خيرالحاكمين».

يقول **الشيخ حامد العلى** معلقا: «ولا ريب أنّ إصلاح العوائد المخالفة للشرع، بالتدريج شيئاً فشيئاً، مع مفسدة بقاء المظالم بأيدي أصحابها حينـاً من الوقت، خير من ترك الإصلاح كلّه، أو الوقوع في فتنة يعقبها فساد كلّ شيء، وأما العمل بالأرجح عند تعارض المصالح مع المفاسد، فقد يكون التعجل في التطبيق مفسدته راجحة على مصلحة

---

(١) ابن الجوزي، أبو الفرج (٥٠٨هـ- ٥٩٧، ١١١٦ - ١٢٠١؟م)، صفة الصفوة لابن الجوزي دار المعرفة – بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م، تحقيق محمود فاخوري ومحمد رواس قلعه جي، ج٢ص١٢٨-١٢٩.

التدرج، فيجب سلوك الأرجح»[1].

٩ - من فقه الإصلاح والتغيير التدرج في تهيئة المجتمع[2]:

فعنْ عائشةَ رضي الله عنهَا وهي تذْكُرُ نُزُول القُرآن قالتْ: إنَّما نزلَ أوَّل ما نزلَ منهُ سُورةٌ من المفصَّلِ فيها ذِكرُ الجنَّةِ والنَّار، حتَّى إذا ثابَ النَّاسُ إلى الإسلامِ نزلَ الحلالُ والحرامُ، ولو نزَلَ أوَّل شيءٍ: لا تشْرَبُوا الخمرَ لقالُوا: لا نَدَعُ الخمرَ أبدًا، ولوْ نزلَ: ولا تزْنُوا لقالوا: لا ندَعُ الزِّنا أبدًا [3].

وجه الدلالة: أن الشارع الحكيم تدرج في نزول الوحي والتشريع تهيئة للمجتمع وحتى لا يدفعوه جملة، وكذلك التدرج في الإصلاح والتغيير حتى لا يدفعه الناس جملة، لأنه غير مقدور أو غير مقبول عندهم .

قال ابن حجر رحمه الله في حديث عائشة: «وأشارت إلى الحكمة الإلهية في ترتيب التنزيل... فلما اطمأنت النفوس على ذلك أنزلت الأحكام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندعها، وذلك لما طبعت عليه النفوس من النفرة عن ترك

(١) العلى، حامد بن عبدالله، الشيخ حامد العلى: وجواب حكم التدرج فى تطبيق الشريعة وقواعدها من الفقة، وجهل محرمها؟، منشور على شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي التاريخ: ١٨/٠٨/٢٠٠٩.

(٢) وخير مثال على ذلك محاولة الحكومة الأمريكية في منع شرب الخمر ومحاربتها فقد استعملت جميع وسائل الإعلام الحديثة كالمجلات والصحف والمحاضرات والصور والأفلام السينمائية لتهجين شرب الخمر وبيان مضارها ومفاسدها، ويقدر ما أنفقته الدولة في هذه الحملة ضد الخمر ما يزيد على ستين مليون دولار في ذلك الوقت، ويقدر ما نشر من الكتب والنشرات ما يصل إلى عشرة ملايين صفحة، وقد استمرت محاولة تنفيذ قانون تحريم الخمر أربعة عشر عاماً، أُعدم فيها ما يقارب ثلاثمائة إنسان، وسُجِنَ أكثر من نصف مليون نفس، وكثرت فيها الغرامات والمصادرات للأملاك لردع الناس عن الخمر. ولكن كل هذا الجهد لم يُجْدِ نفعاً، بل زاد من تعلُّق الأمريكيين بالخمر، حتى اضطرت الحكومة الأمريكية في سنة ألف وتسعمائة وثلاث وثلاثين إلى سحب هذا القانون وإباحة الخمر مرة أخرى إباحة مطلقة. أحمد، معاوية، فقه التدرُّج في التشريع الإسلامي فهماً وتطبيقاً، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، العدد التاسع، ٢٠٠٤م، ص ١٢٩.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج٤ ص١٩١٠، رقم٤٧٠٧م .

المألوف»[1].

قال أبو نعيم: عن ميمون بن مهران أن عبدالملك بن عمر قال له: يا أبت ما منعك أن تمضي لما تريد من العدل؟ فوالله ما كنت أبالي لو غلت بي وبك القدور في ذلك قال: يا بني إنما أنا أروض الناس رياضة الصعب إني لأريد أن أحيي الأمر من العدل فأؤخر ذلك حتى أخرج معه طمعا من طمع الدنيا فينفروا من هذه ويسكنوا لهذه[2].

أشار عمر بن عبد العزيز لموانع حقيقية لا يعرفها إلا من جرب واطلع بالأمر، وهو تقبل الناس للتغيير، وما قد ينتج عن ذلك من مدافعة الناس له، وهذا يقتضي حكمة وحنكة.

وقال ميمون بن مهران: سمعت عمر يقول: لو أقمت فيكم خمسين عاماً ما استكملت فيكم العدل، إني لأريد الأمر وأخاف أن لا تحمله قلوبكم فأخرج معه طمعاً من الدنيا، فإن أنكرت قلوبكم هذا سكنت إلى هذا[3].

وهذه نظرة من خليفة خبر الناس وخبر ما هم فيه وخبر ما يحتاجونه من اصلاح وتغيير، يقول الدكتور: محمد عبد الغفار الشريف كيف حاول أن يرد الحق إلى نصابه تدرجا لا فجاءة حتى لا ينخرق عليه الأمر، وما بينه وبين زمن النبوة إلا قرن واحد، حيث توفي ـ رحمه الله ـ سنة ١٠١هـ [4]، فكيف بمن يريد إصلاح الناس في القرن الخامس عشر الهجري[5].

- روى ابن الجوزي أن عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز دخل على أبيه أمير

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج ٩ص٤٠.

(٢) أبو نعيم الأصبهاني (٣٣٦- ٤٣٠ هـ = ٩٤٨ - ١٠٣٨م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء دار الكتاب العربي – بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ ، ج٥ص ٣٥٤ .

(٣) السُّيوطي، جلال الدين (٨٤٩ - ٩١١هـ، ١٤٤٥- ١٥٠٥م) تاريخ الخلفاء، مطبعة السعادة – مصر، ط١، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ص ٢٠١ .

(٤) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٢ص١٢٧.

(٥) الشريف، محمد عبدالغفار، التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، ص٦١.

المؤمنين الخليفة الراشد الخامس وقت قيلولته يستعجله بردّ المظالم إلى أهلها، فقال له عمر: يا بني، إن نفسي مطيتي، إن لم أرفق بها لم تبلغني، إني لو أتعبت نفسي وأعواني لم يكن ذلك إلا قليلا حتى أسقط ويسقطوا، وإني لأحتسب في نومتي الأجر مثل ما أحتسب الذي في يقظتي، إن الله لو أراد أن ينزل القرآن جملة لأنزله، لكنه أنزل الآية والآيتين حتى استكنّ الإيمان في قلوبهم[1].

فهو يعلم ابنه المتحمس والمتعجل سنة التدرج في الإصلاح، ويحذره من الإستعجال فمن استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه.

واعترض على ذلك بأن:

الله قد جعل الحاكم الذي لا يطبق جميع أحكام الإسلام أو يطبق بعضها ويترك بعضها الآخر كافراً إن كان لا يعتقد بصلاحية الإسلام أو لا يعتقد بصلاحية بعض الأحكام التي ترك تطبيقها. وجعله ظالماً وفاسقاً إن كان لا يطبق جميع أحكام الإسلام، أو لا يطبق بعضها لكنه يعتقد بصلاحية الإسلام للتطبيق[2].

وأجيب على ذلك:

هنالك فارق بين القول بصلاحية الإسلام الذي لا ينكره مسلم يؤمن بكتاب ربه وسنة نبية كمنهج للاصلاح والتغيير فهذه قضية من المسلمات التي لا جدال فيها، وبين صلاحية المجتمع لأن تتنزل عليه أحكام الشريعة، فالخلل في المريض وليس في الدواء، وكما قال المتنبي:

ومــن يكــن ذا فــم مــر مــريض   يجــد مــرا بــه المــاء الــزلالا[3]

يقول الدكتور محمد عبد الغفار الشريف: إن أي قانون لا يمكن أن يحقق نجاحاً إلا في مجتمع يؤمن به، ويحس بأهميته، وإلا صار مجرد نظريات لا قيمة لها، ولذلك لم تنزل التشريعات الإسلامية في المجتمع المكي، لأن الغلبة فيه للكفار، بل بدأ نزول التشريعات في

---

(١) ابن الجوزي، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص١٢٧.

(٢) حزب التحرير، التدرج، بدون اسم مؤلف، ص١٣-١٤.

(٣) الواحدي، علي بن أحمد (..- ٤٦٨ هـ) (..- ١٠٧٦م)، شرح ديوان المتنبي، ص١١٣.

السنة الثانية من الهجرة، بعد تمكن الإسلام في المدينة المنورة[1].

ويقول البوطي: إن علينا ألا نخدع بهذا النوع من الإسلام. إسلام المظاهر والقشور .. وما أكثره في صفوف الناس اليوم، وإني لأعتقد أن العمل على إقامة الشريعة الإسلامية في مجتمع ينتشر فيه مسلمون من هذا القبيل، ودون التفات إلى إصلاح حالهم الاعتقادية هذه – يشبه نثر البذار في أرض مستحجرة لم تمسها سكة حرث ولا طافت بها يد إصلاح.

لن يطبق الإسلام بدون مسلمين ... تلك حقيقة هامة ما ينبغي أن نجهلها، فإذا أردنا تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. فلنهئ القاعدة الإسلامية ونحن نسعى سعينا لهذا الأمر[2].

يقول الدكتور عجيل النشمي: تحت عنوان: «التطبيق الفوري تشويه وتعطيل لنصوص الشرع» يقول: «في الحقيقة والواقع إن التطبيق لنصوص الشرع دون تهيئة ولا تدرج هو في الحقيقة تعطيل للنص، لأنه إعمال له في غير محله مما يترك آثاراً سلبية ليست من غاية الشرع لا ريب، بل يعود على أحكام الشرع بالنقض»[3].

يقول الشيخ محمود شلتوت رحمه الله تعالى: «إن إصلاح الباطن أساس لكل إصلاح ظاهري، ولا بقاء لإصلاح خارجي إلا إذا تركز، وكان نتيجة وأثراً للإصلاح الباطني[4].

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: «إن القوانين وحدها لا تصنع المجتمعات ولا تبني الأمم، إنما تصنع المجتمعات والأمم التربية والثقافة، ثم تأتي القوانين سياجاً

---

(١) الشريف، التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، ص٣٨ .

(٢) البوطي، محمد سعيد، مجمل الشبهات التي تثار حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، ص ٢٨ -٣٠، منشور على موقع اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

(٣) التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، بحث للدكتور عجيل النشمي ص١٠.

(٤) الإسلام عقيدة وشريعة، شلتوت ص٤٦٥.

وحماية»[1].

وهذا ما دعا إليه مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الخامسة في الكويت سنة ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م حيث ناقش مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، واتخذ القرار رقم (١٠) (٥/١٩/٨٨) الذي جاء فيه: «إزالة العوائق التي تحول دون تطبيق شريعة الله، وتهيئة جميع السبل اللازمة لتطبيقها» ثم أصدر عدة توصيات، منها التوصية رقم ٤: «الدعوة إلى إصلاح مناهج التربية والتعليم، ووسائل الإعلام المختلفة، وتوظيفها للعمل على تطبيق الشريعة الإسلامية، وإعداد جيل مسلم يحتكم إلى شرع الله تعالى»[2].

ومن ذلك ما تقوم به اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بالكويت، ويعتبر من أهم واجبتها، حيث أنشئت ادارة البحوث والدراسات وتقوم على عقد واللقاءات، والاجتماعات، والندوات، والمؤتمرات، واستصدار الكتب والنشرات، ومختلف الوسائل الممكنة.

وهذا لن يأتي بين ليلة وضحاها، وأيضا لا يجوز تأخيره أو الركون لهذا الواقع والتسويف والتبير وتكاسل عن ايجاد هذه الفريضة فلا افراطولا تفريط، لسير جنبا إلى جنب. فالتدرج بالتخطيط ووضع البرامج والمراحل وتحديد الأهداف واتخاذ الوسائل اللازمة والبدء بالممكن تحقيقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[3].

أدلة من يمنع التدرج:

أولاً : من الكتاب:

١ - قوله تعالى:﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ

(١) في فقه الأولويات، له ٢٢٨.

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج٥ ص٢٩٢٥.

(٣) الرعد آية ١١.

﴿ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[1].

أي خذوا واعملوا بجميع ما آتاكم الرسول وانتهوا وابتعدوا عن كل ما نهاكم عنه. لأن (ما) في الآية من صيغ العموم فتشمل وجوب العمل بجميع الواجبات ووجوب الانتهاء والابتعاد عن جميع المنهيات. والطلب بالأخذ والانتهاء الوارد في الآية يفيد الوجوب بقرينة ما ورد في نهاية الآية من الأمر بالتقوى والوعيد بالعذاب الشديد لمن لم يعمل بهذه الآية[2].

وأجيب على ذلك بما يلي:

لا خلاف بأن المطلوب العمل بجميع ما أمر الله تعالى أو أمر به الرسول ﷺ، ولكن الخلاف فيما هو غير مستطاع لأن التدرج كما مر سابقا تطبيق ما أمكن مما أمر الله أو أتانا ونهانا رسول الله كما في الآية، أما قرينة الأمر بالتقوى فقد قيدت بالاستطاعة كما في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾.

٢ – وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ وفي آية ثانية﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ وفي ثالثة﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾.

يقول المصري: ولفظ «ما» في الآيات الثلاث من ألفاظ العموم، فتشمل جميع ما أنزل الله. والذي يدعو إلي التدرج؛ يدعو إلي ترك بعض الأحكام في بعض الأحوال، والشريعة تطبق كافة وما عدا ذلك فهو إتباع خطوات الشيطان[3].

---

(١) الحشر آية ٧.

(٢) حزب التحرير، التدرج، بدون اسم مؤلف، ص١٣. وانظر المصري، عبد الرحمن، **التدرج في التشريع**، منشور على موقع منتديات شبكة حنين.

(٣) المصري، عبد الرحمن، **التدرج في التشريع**، منشور على موقع منتديات شبكة حنين. وانظر حزب التحرير، التدرج، بدون اسم مؤلف، ص١٣.

وأجيب على ذلك:

بما أجيب عليه في الآية السابقة بأن التدرج ليس حكم بغير ما أنزل الله، بل الحكم ما أمكن بما أنزل الله تعالى.

٣ – التخير بين ما كلفنا الله به، والإفتتان عن بعض ذلك مخالف للنصوص التالية:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[1].

يقول المصري: فبعد أن أكمل الله لنا الدين لم يبق لنا أن نتخير بين ما كلفنا به، فنحن مكلفون بجميع الأوامر والنواهي.

والقائلون بالتدرج بعد إكمال الدين؛ يريدون أن يتخيروا، إذ لا معني للتدرج إلا التخير بين فعل أو ترك ما أمرنا به أو نهينا عنه، فكلمتا «مؤمن» و«مؤمنة» نكرتان مسبوقتان بنفي فأفادتا العموم، ولفظ «أمراً» لفظ مطلق لم يقيد، ولفظ «أمرا» نكرة مضافة وهي تفيد العموم ولم يرد ما يخصص هذا العموم[2].

- وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾[3].

يقول المصري: فهذا طلب جازم من الله سبحانه لرسوله وللحكام من بعده أن يحكموا بجميع ما أنزل الله من أحكام، لأن «ما» من ألفاظ العموم؛ ولم يكتف سبحانه بذلك بل نهي عن اتباع أهواء الناس فقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾، ثم حذره وتحذيره

---

(١) الأحزاب آية ٣٦ .

(٢) المصري، عبد الرحمن، **التدرج في التشريع،** منشور على موقع منتديات شبكة حنين.

(٣) المائدة آية ٤٩ .

تحذير للأمة من بعده من الافتتان عن بعض ما أنزل الله، والتدرج يستوجب افتتاناً عن بعض ما أنزل الله، لا معني له غير هذا[1].

وأجيب على النصين بما يلي:

أن التخير يشترط فيه القدرة على الإنتقاء وهذا يفهم من كلمة التخير ومن قوله تعالى: ﴿لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ فنسب الفعل لهم، ومعلوم أنه لا ينسب الفعل لغير المستطيع، كما قيل لا ينسب لساكت قول، لآنه غير واقع، وكذلك غير المقدور لا يقع في التخير، بل ما أمكن هو المأمور، لا المخير. وكذلك يقال في فهم النص الثاني فلا تكليف في غير المقدور.

٦ - قول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2].

قالوا نحن: مطالبين بتطبيق الإسلام كله مطالبة كلية. سواء منها ما يتعلق بالعقائد أو العبادات أو الأخلاق، أو المعاملات، وسواء أكانت هذه الأحكام تتعلق بناحية الحكم والاقتصاد أم الاجتماع أم السياسة الخارجية، في حالة السلم أو في حالة الحرب[3].

وأجيب على ذلك:

أن الآية مفيدة لكمال التشريع وعدم نقصانه، وليس فيها شيء عن طريقة تطبيق هذا التشريع وتنفيذه في واقع الناس، بل ذلك يستفاد من أدلة أخرى. وأيضا التدرج سعي لكمال التطبيق كما هو كمال التشريع مع الإيمان بكمال الشريعة.

---

(١) المصري، عبد الرحمن، **التدرج في التشريع**، منشور على موقع منتديات شبكة حنين. وانظر حزب التحرير، التدرج، بدون اسم مؤلف، ص١٣.

(٢) المائدة آية ٣.

(٣) حزب التحرير، التدرج، بدون اسم مؤلف، ص١٣. وانظر المصري، عبد الرحمن، **التدرج في التشريع**، منشور على موقع منتديات شبكة حنين .

٧- ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[1].

يقول المصري[2]: فهل يجوز تطبيق بعض أحكام الكفر مرحلياً للوصول إلي تطبيق أحكام الإسلام كاملة!! أم أنه ينطبق علينا حينذاك قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ﴾.

وأجيب على ذلك:

أن النص السابق يتناول مسألة الإيمان والكفر بالكتاب، أي مسألة في العقيدة، والقول بالتدرج بتطبيق ما أمكن مما أمر الله تعالى خارج دائرة الإيمان والكفر بما أنزل الله تعالى لأن من يسعى لتطبيق أوامر الله ما يسعى لذلك حتى يستكمله إلا لأنه معتقد ومؤمن به.

أما الأدلة الأخرى التي استدل بها المانعين فإنها أما أن ترجع إلى الأدلة السابقة في دلالتها على المراد كالترك والتخير، أو هي خارج النزاع لتناولها قضايا الإيمان والعقيدة المتعلقة بالأحكام والمفاوضة التنازل عن مبادئ عقائدية أو موقف لتجنب مكيدة لتشويه صورة الدعوة أو صاحبها... ولا خلاف في ذلك معهم ولكنها لا تدل على نفي التدرج.

الترجيح:

نضيف لما سبق بيانه وجرت مناقشته هذه المناقشة والترجيح ونبدأ بالتساؤل التالي:

---

(١) البقرة آية ٨٥ .

(٢) المصري، عبد الرحمن، **التدرج في التشريع،** منشور على موقع منتديات شبكة حنين. وانظر حزب التحرير، التدرج، بدون اسم مؤلف، ص١٣.

هل التدرج حكم بغير ما أنزل الله تعالى[1]؟

يجب التمييز بين التدرج بتطبيق وتنفيذ ما أمكن مما أنزل الله، وبين الحكم بغير ما أنزل الله تعالى وذلك أن الكثير ممن تناول مسألة التدرج تناوله من باب أنه حكم بغير ما أنزل الله تعالى فنقول التدرج كما عرفناه سابقا هو: **تطبيق ما أمكن مما أمر الله تعالى.**

فأين في ذلك الحكم بغير ما أنزل الله تعالى؟؟!!!

المدخل للبعض في القول بأن التدرج هو حكم بغير ما أنزل الله تعالى هو أن المتدرج في تطبيق الأحكام الشرعية يترك أحكاما لا يطبقها ويطبق أحكاما أخرى وهذا تخير في تطبيق الأحكام، والتخيُّر في تطبيق الأحكام حرام شرعا، وهو حكم بغير ما أنزل الله تعالى.

لقد سبق البيان أن التدرج المقصود هو المعلل بعدم الإستطاعة على تطبيق الأحكام كاملة. والتخير يكون في حال الاستطاعة والاختيار ووجود خيارات بتطبيق حكم شرعي وحكم غير شرعي فيختار مرة حكما شرعيا ومرة حكما غير شرعي بدعوى التدرج وهذا خارج محل النزاع وهو غير مقصود ولم يقل به أحد ممن ذكرنا. بل المقصود تطبيق وتنفيذ ما هو مستطاع من الأحكام فإن أمكن تطبيق الكل طبق وإلا ما كان مستطاع.

أما الأمر الآخر فهو هل يجوز ترك بعض الأحكام وتطبيق وتنفيذ الآخر؟ وللإجابة

---

(١) جاء في كتاب التدرج: إن التدرج يعني الوصول إلى الحكم الشرعي المطلوب على مراحل وليس دفعة واحدة. وهو ما يعبر عنه عند أصحابه بالمرحلية. فيطبق المسلم أولاً أو يدعو إلى حكم غير شرعي ولكنة أقرب من سابقه إلى الحكم الشرعي بنظر القائل به، ثم يتدرج في التطبيق أو الدعوة من حكم غير شرعي ولكنه أقرب من سابقه إلى الحكم الشرعي بنظر منه، ثم يتدرج في التطبيق أو الدعوة من حكم غير شرعي إلى حكم غير شرعي آخر أقرب، حتى يصل حسب رأيه إلى الحكم الشرعي.

ويعني كذلك أيضاً تطبيق أحكام شرعية والسكوت عن أحكام غير شرعية أخرى ريثما يصل مع الوقت إلى التطبيق الكامل للشرع. المكتبة الفكرية السياسية الخاصة، التدرج في تطبيق الإسلام، ص٥.

على هذا السؤال نقول أن هذا السؤال إن كان في سياق الإستطاعة فلا، وإن كان في سياق عدم الإستطاعة فنعم لأنه خارج مناط التكليف.

والأمر الآخر هل الترك بتلك الأسباب تحليل ؟ والجواب نتركه لإبن تيمية الذي قال: وقد يكون الواجب في بعضها[1] - كما بينته فيما تقدم -: **العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء؛ لا التحليل والإسقاط**. مثل أن يكون في أمره بطاعة فعلا لمعصية أكبر منها فيترك الأمر بها دفعا لوقوع تلك المعصية مثل أن ترفع مذنبا إلى ذي سلطان ظالم فيعتدي عليه في العقوبة ما يكون أعظم ضررا من ذنبه ومثل أن يكون في نهيه عن بعض المنكرات تركا لمعروف هو أعظم منفعة من ترك المنكرات فيسكت عن النهي خوفا أن يستلزم **ترك ما أمر الله به ورسوله مما هو عنده أعظم** من مجرد ترك ذلك المنكر. فالعالم تارة يأمر وتارة ينهى وتارة يبيح وتارة يسكت عن الأمر أو النهي أو الإباحة كالأمر بالصلاح الخالص أو الراجح أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجح وعند التعارض يرجح الراجح- كما تقدم - بحسب الإمكان فأما إذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن: إما لجهله وإما لظلمه ولا يمكن إزالة جهله **وظلمه فربما كان الأصلح الكف والإمساك عن أمره ونهيه** كما قيل: إن من المسائل مسائل جوابها السكوت كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء حتى علا الإسلام وظهر... والحجة على العباد انما تقوم بشيئين بشرط التمكن من العلم بما أنزل الله **والقدرة على العمل به**... فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعهما كان بيانه لما جاء به الرسول **شيئا فشيئا بمنزلة بيان الرسول لما بعث به شيئا فشيئا ومعلوم أن الرسول لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به ولم تأت الشريعة جملة** كما يقال: إذا أردت أن تطاع فأمر بما يستطاع. **فكذلك المجدد لدينه والمحيي لسنته لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به** كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلقن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها... كما عفا الرسول عما عفا عنه إلى وقت بيانه ولا يكون ذلك من **باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات** لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل وقد

(١) أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتطبيق الأحكام .

فرضنا انتفاء هذا الشرط. فتدبر هذا الأصل فإنه نافع[1].

وعليه لابد من التفريق بين الحكم بغير ما أنزل الله ومفهوم التدرج بالتطبيق الذي لا يعني الحكم بغير ما أنزل الله وإنما تطبيق ما أمكن مما أنزل الله، والباقي مسكوت عنه لعدم القدرة.

ويقول الشيخ الطريفي: كذلك أيضا في حمل الناس وأطرهم في البلاد المفتوحة التي يفتحها المسلمون التي يصل إليها الإسلام، **ينبغي أن ينشر فيها الإسلام على سبيل التدريج...** وإنما يُتدرج فيهم بذلك بتقرير التوحيد وأصول الديانة، ثم يُنزّل مع ذلك شيئا فشيئاً، **فيُترك العمل ولا يُبيّن أنه مباح،** لأنه لو قيل أنه مباح في الشريعة **هذا تبديل.. هذا الذي لا يجوز،** فلو دعا المسلون المشركين إلى مثل ذلك دعوهم إلى كفر وزندقة، فلو قالوا أن الربا أباحته الشريعة فبيعوا.. هذا كفر، وليتهم ما فتحوا هذا البلد .. دعوا هذا البلد إلى شريعة محرفة ومبدلة، لكن لو فتحوا هذا البلد **ووجدوا الناس يبيعون وتركوهم..**

كذلك يلحق هذا في بعض بلدان المسلمين التي استحكم فيها الطغيان، التي بدلت شريعة الله عز وجل على وجه الإجمال، وحكمها طواغيت لا يحكمون بالشريعة.. يُتدرج في ذلك تحقيقا للمصلحة وفتحا لذريعة عظيمة، وهو أنه **إما أن يتحقق الكمال عبر هذه القلة وإما أن يُمنع ذلك كله،** وهذا يرجع إلى من وقع في مثل هذه الحال من أهل العلم فيفتي في ذلك ...

وبعض الناس يخلط في هذا الباب خلطا عظيما فيُهدم الإسلام ويُثلم في عدم فهم هذه الأمور.. الشريعة أمرت بتحكيمها والحكم بما أنزل الله، **ولكن ترك ذلك لا يعني الحكم بغير ما أنزل الله، لأنك لا تملك نزع ذلك كله**[2]..

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠ ص٥٨ - ٦٠.

(٢) الطريفي، كلام مهم جدا للشيخ الطريفي حول مسألة التدرج في تطبيق الشريعة ومسألة البلدان المفتوحة، الكلام مفرغ من تسجيل صوتي، شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي.

يقول الميداني: ولكن لم تتوقف سياسة التدرج في التطبيق، إذا كان حال الناس يقتضي ذلك، في اجتهاد أهل العقل والرشد والحكمة. فباستطاعة الحكماء الفقهاء، من ذوي السلطة الإسلامية، الأخذ **بسياسة التغاضي عن تطبيق بعض الأحكام الشرعية،** اتباعاً لسنة التدرج الحكيم في التطبيق.

... ودليل هذه وصية الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل، حين بعثه إلى اليمن كما سبق آنفاً . وهذا من السياسة الحكيمة في الإدارة[1].

ومن الأدلة على جواز التأجيل والتأخير لوقت التمكن قوله ﷺ: «**يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم- قال ابن الزبير - بكفر لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين باب يدخل الناس وباب يخرجون**». ففعله ابن الزبير [2].

قال ابن حجر معلقا على الحديث: قريشا كانت تعظم أمر الكعبة جدا فخشي ﷺ أن يظنوا لأجل قرب عهدهم بالإسلام أنه غير بناءها لينفرد بالفخر عليهم في ذلك **ويستفاد منه ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة ومنه ترك إنكار المنكر** خشية الوقوع في أنكر منه وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولا ما لم يكن محرما[3].

إذا التدرج هو تطبيق ما أمكن مما أمر الله تعالى وأنزل، وليس حكما بغير ما أنزل الله تعالى، وهو أيضا ليس تخيرا مما أنزل الله تعالى لأن التخير يستلزم قدرة على الخيار، وهذا منفي في مسألتنا. وعليه يترجح القول بجواز التدرج بالمعنى المشار إليه والله تعالى أعلم.

أما الأمثلة التطبيقية فهي ما سيبحث في الفصل الثاني وهي مسألة دخول المجالس النيابية ومسألة المشاركة في الوزارة كوسيلة من وسائل تطبيق الحكم الشرعي ما أمكن ذلك.

---

(١) الميداني، عبد الرحمن حسن، الشريعة الإسلامية بين التدرج في التشريع والتدرج في التطبيق، ص٤٨.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ج ١ص ٥٩.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ج ١ص ٢٢٥ .



الفصل الثالث

وسائل الإصلاح والتغيير السياسي

وفيه مبحثان

الأول : الإصلاح والتغيير من خلال المجالس النيابية.

الثاني : الإصلاح والتغيير من خلال الوزارات.

في هذا الفصل تناولت مسألتي اتخاذ البرلمانات والوزارات المعاصرة كوسائل للإصلاح والتغيير السياسي وأحببت قبل الدخول فيهما بيان الأمور التالية:

-سبب اختيار مسألة المجالس النيابية ومسألة الوزارة لبحثها .

وسبب الاختيار يعود لأمرين هما:

الأمر الأول: أنهما من أقوى وسائل الإصلاح والتغيير السياسي المعاصرة، فالمجلس النيابي يمتلك وظيفتين هما التشريع والرقابة، فبتشريعاته تلتزم الحكومات في إدارة الدولة وتسيير أمور الحكم، ومن خلال رقابته يمتلك الاطلاع على سير الحكومة ومحاسبتها واستجوابها، وهذا أمر ذو أثر كبير إذا ما تمت من خلاله عملية الإصلاح والتغيير السياسي بلا ريب، لذا كان الحكم وولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، يقول ابن تيمية: «ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها»[1]. ويقول الجويني: «قربات العالمين وتطوعات المتقربين لا توازي وقفة من وقفات من تعيَّن عليه بذل المجهود في الذب عن الدين»[2].

وقال ابن تيمية: «... فالواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك حسب وسعه، فمن وَلِيَ ولاية يقصد بها طاعة الله، وإقامة ما يمكنه من دينه، ومصالح المسلمين، وأقام فيها

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨ ص٣٩٠ .

(٢) الجويني، أبو المعالي (ت ٤٧٨هـ)، غياث الأمم، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة الإسكندرية، ط١، ١٩٧٩م، ص٢٦٤ .

ما يمكنه من الواجبات، واجتنب ما يمكنه من المحرّمات، لا يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن تولية الأبرار خير للأمّة من تولية الفجّار»[1].

الأمر الثاني: موقف العلماء والباحثين من مسألة اتخاذ البرلمانات والوزارات وسائل للإصلاح والتغيير السياسي، فقد كان الاختلاف فيها من أكبر مسائل الخلاف في السياسة الشرعية المعاصرة.

-ملاحظات في منهجية بحث هذه المسائل وتصورها.

١- يتفق الجميع على أنه لا تشريع ولا حكم إلا لله تعالى: فالحق بالتشريع والحكم المطلق هو لله وحده[2].

٢- الديمقراطية لها جانبان:

جانب يقره الإسلام ويحض عليه وهو حق الأمة في اختيار وتولية حكامها ومسؤوليها ومحاسبتهم والرقابة عليهم. وهذا حق معلوم لا منافاة بينه وبين الإسلام.

وجانب فيه مخالفة للإسلام، وهو إعطاء الأمة الحق في التشريع المطلق، باعتبار أن الأمة مصدر السلطات ومنها السلطة التشريعية[3]، مع أن للأمة تشريع القوانين فيما لا نص فيه.

٣- هذه المجالس النيابية والوزارات المعاصرة هي أمر قائم مفروض على الأمة بأمر الواقع غير خيالي، وليس أمرا نريد إنشاءه[4]. وعليه لا بد من التفريق بين الحكم على

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨ ص٣٩٥ -٣٩٦ .

(٢) انظر الصاوي، الثوابت والمتغيرات، ص٢٥٦. وانظر عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول في المجالس النيابية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، ص٣.

(٣) انظر الفقيه، عبدالله، فتاوى الشبكة الإسلامية على الإنترنت، رقم الفتوى٦٤٥٢٦بعنوان: الديموقراطية بين القبول والرفض، بتاريخ٤ جمادي الثانية ١٤٢٦هـ. وانظر الصاوي، الثوابت والمتغيرات، ص٢٥٧.

(٤) انظر عبد الخالق، مشروعية الدخول في المجالس النيابية، ص٣.

المنهي عنه، وبين حكم التعامل معه إن وقع .

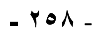
٤- وعلى ذلك الذين قالوا بالجواز قالوا أن جواز المشاركة استثناء من الأصل[١].

يقول الأستاذ راشد الغنوشي تحت عنوان أوضاع استثنائية: نحن إذن نتحرك في هذا المبحث ليس ضمن الحالة أو القاعدة الأصلية، حيث يمكن لجماعة المسلمين أن تؤسس نظام علاقاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والدولية وسائر علاقاتها على أساس الإسلام... فالبحث هنا يتحرك في دائرة الاستثناء، حيث يتعذر على جماعة المؤمنين المضي إلى هدفها مباشرة بإقامة حكم الإسلام، فتجد نفسها أمام خيارات وموازنات صعبة [٢].

---

(١) انظر الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص ٣٤ وما بعدها .

(٢) الغنوشي، راشد، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي، بحث قدم لندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، أقامته منظمة لبرتي بالتعاون مع جامعة ويستمنستر في لندن، ٢٠ شباط ١٩٩٠م، منشور في كتاب مشاركة الإسلاميين في السلطة، عزام التميمي، منظمة لبرتي، ١٩٩٤م، ص١٣ -١٤ .



المبحث الأول

الإصلاح والتغيير من خلال المجالس النيابية

وفيه مطلبان

الأول: مفهوم المجالس النيابية.

الثاني: مذاهب وأدلة العلماء والباحثين في حكم اتخاذ المجالس النيابية وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي.

المطلب الأول

مفهوم المجالس النيابية

مفهوم المجالس النيابية

معنى النيابة لغة: «هي من ناب عنه ينوب نوْباً ومناباً: أي قام مقامه»[1]، «ونابَ عني في هذا الأمر نِيَابَةً، إذا قام مقامك»[2]. وقال الزبيدي: «وجمعُ النّائب نُوَّابٌ»[3].

ويقوم النظام النيابي على أساس اختيار الشعب نواباً عنه يتولون السلطة لمدة محدودة، باسمه ونيابة عنه، فهم يزاولون السلطة باسم الشعب ونيابة عنه بحيث تعد إرادة هؤلاء النواب معبرة عن إرادة الناخبين، أي إرادة الشعب[4].

ويعرفها محمد الشريف بأنها: «هيئة تضم عددا قليلا جدا من أفراد الشعب الذين يرتبطون فيما بينهم بحدود جغرافية تحت مسمى الدولة بوصفهم نوابا عن الشعب وممثلين

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١ ص٧٧٤، الرازي، مختار الصحاح، ج١ص٢٨٥، مادة: نوب.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ١ ص٧٧٤.

(٣) الزبيدي، تاج العروس، ج٦ ص٩٩١.

(٤) جاء في الدستور الأردني: «الأمة مصدر السلطات». مادة ٢٤ -١. وذلك من خلال ممثليهم ونوابهم فالمادة ٢٥ من الدستور الأردني تقول: «تناط السلطة التشريعية بمجلس الأمة والملك ويتألف مجلس الأمة من مجلسي الأعيان والنواب». وجاء في الدستور المصري مادة (٣): «السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات»، وذلك أيضا من خلال ممثليهم النواب ففي المادة (٨٦): «يتولى مجلس الشعب سلطة التشريع ويقرر السياسة العامة للدولة».

له، وهي المسماة أيضا بالمجالس النيابية»[1].

والدخول إلى هذه المجالس يكون إما بالإنتخاب من قبل الشعب أو بالتعيين أو بهما معا [2].

ولهذه المجالس وظائف منها الرقابة والمحاسبة والتشريع[3].

وتتخذ القرارت بأغلبية أصوات النواب[4]،وحتى تأخذ طريقها في التنفيذ لابد أن يوافق عليها الملك أو الرئيس أو الأمير[5].

وعليه فإن حكم البرلمان هو حكم الشعب، فالنواب يشرعون باسم الشعب ونيابة عنه[6]. فهو مصدر التشريع المطلق فيما لم يكن فيه نص أو فيما فيه نص، وهذه النقطة هي أصل الخلاف الرئيس مع التشريع في الإسلام لأن التشريع في الإسلام مصدره الكتاب والسنة والاجتهاد فيما لا نص فيه، أما فيما فيه نص فلا تملك الأمة فيه حق

---

(١) الشريف، محمد بن شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة عرض ونقد، ١٤٢٨هـ، ص٣٣.

(٢) جاء في المادة رقم٣٦ من الدستور الأردني: «الملك يعين أعضاء مجلس الأعيان ويعين من بينهم رئيس مجلس الأعيان ويقبل استقالتهم» والمادة ٦٧ أيضا: «يتألف مجلس النواب من أعضاء منتخبين انتخابا عاما سريا ومباشرا» الخاصة بعضوية مجلس الأعيان والنواب .

(٣) انظر مواد رقم ٢٥و٥١ و ٥٦ و٩١و ٩٦ من الدستور الأردني. وانظر مادة رقم ٨٦ من الدستور المصري والتي تنص على أن للمجلس: «الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية».

(٤) جاء في المادة رقم٨٤ من الدستور الأردني فرع ٢: «تصدر قرارات كل من المجلسين بأكثرية أصوات الأعضاء الحاضرين»، وجاء في المادة ١٠٧من الدستور المصري: «ويتخذ المجلس قراراته بالأغلبية المطلقة للحاضرين».

(٥) جاء في المادة ٩٣ من الدستور الأردني فرع ١: «كل مشروع قانون أقره مجلسا الأعيان والنواب يرفع الى الملك للتصديق عليه»، وفي المادة ١١٢ من الدستور المصري: «لرئيس الجمهورية حق اصدار القوانين أو الاعتراض عليها».

(٦) جاء في الدستور الأردني: «الأمة مصدر السلطات». مادة ٢٤ -١. وجاء أيضا: «تناط السلطة التشريعية بمجلس الأمة والملك ويتألف مجلس الأمة من مجلسي الأعيان والنواب». مادة ٢٥ من الدستور الأردني. وجاء في الدستور المصري مادة (٣): «السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات»، وفي المادة (٨٦): «يتولى مجلس الشعب سلطة التشريع ويقرر السياسة العامة للدولة».

التشريع، ولذلك كان لابد من معرفة حكم اتخاذ هذه البرلمانات وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي، وهذا ما سيبحث في المطالب التالية .

المطلب الثاني

مذاهب وأدلة العلماء والباحثين في حكم اتخاذ المجالس النيابية وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي

اختلف العلماء والباحثون والمفكرون المعاصرون في حكم اتخاذ المجالس النيابية المعاصرة وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي على قولين:

القول الأول: جواز اتخاذ المجالس النيابية المعاصرة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي وهو قول الجمهور الأعظم من العلماء والحركات الإسلامية ومنهم:

هيئة رابطة العلماء في العراق في عام ١٩٥٨م[١]، والشيخ أمجد الزهاوي[٢]، والشيخ محمود الصواف[٣]، والدكتور عبدالكريم زيدان[٤]، ومحمد أحمد الراشد[٥]، وفي

---

(١) في نداء للهيئة موقع من رئيس رابطة العلماء الشيخ أمجد الزهاوي، ومحمد فؤاد الألوسي ومحمد القربجي أعضاء هيئة رابطة العلماء عام ١٩٥٨م، نداء إلى الشعب العراقي لدعم صوت الإسلام في الانتخابات النيابية.. انظر الدباغ، إيمان عبد الحميد، جمعية الأخوة الإسلامية في العراق، مؤسسة فؤاد بعينو، بيروت، بدون طبعة و تاريخ، ص٣١٦ – ٣١٧.

(٢) رئيس رباطة علماء العراق التي أصدرت النداء. انظر المرجع السابق .

(٣) حيث كان مرشح رابطة علماء العراق عام ١٩٥٨م. انظر الدباغ، جمعية الأخوة الإسلامية، ص٣١٧.

(٤) يقول الدكتور: «إن الاشتراك في الانتخابات العامة المقبلة لانتخاب الجمعية الوطنية التي تنبثق منها الحكومة أمر مندوب اليه، بل يرقى الى الوجوب، لأن نفعه يعم الجميع بقدر المستطاع». الرشيد، عبدالله، فقه المرحلة، الإصدار الثالث من سلسلة (قضايا سياسية ساخنة) هيئة علماء المسلمين في العراق، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، ص٣٠.

(٥) يقول الراشد: «يجوز للدعوة أن تشارك في الحكم العلماني وترشح بعض دعاتها كوزراء ووكلاء وزراء وأعضاء برلمان». الراشد، محمد أحمد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، ج٤ ص٦٨ وما بعدها.

مصرالشيخ أحمد محمد شاكر[1]، ورشيد رضا[2]، والشيخ محمد أبو زهرة[3]، والشيخ على الخفيف[4]، وجماعة الإخوان المسلمون وحسـن البنـا[5]، والـدكتور سـالم البهنسـاوي[6]،

(١) يقول الشيخ أحمد شاكر رحمه الله: «... فإذا وثقت الأمة بنا ورضيت عن دعوتنا واختارت أن تحكم بشريعتها طاعة لربها، وأرسلت منا نوابها إلى البرلمان فسيكون سبيلنا وإياكم أن نرضى وأن ترضوا بما يقضي به الدستور فتلقوا إلينا مقاليد الحكم، كما تفعل كل الأحزاب إذا فاز أحدها في الانتخاب ثم نفي لقومنا إن شاء الله بما وعدنا من جعل القوانين كلها مستمدة من الكتاب والسنة». شاكر، أحمد، الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر،٤٠-٤١. نقل ذلك الدكتور سلمان العوده. العوده، سلمان، جوابه على سؤال: هل يشرع الدخول في عضوية المجالس النيابية؟ موقع الإسلام اليوم على الإنترنت، ١/٨/ ١٤٢١هـ.

(٢) يقول السيد محمد رشيد رضا في تولي مؤسسات الدولة التي يقيمها المحتل: «إذا كان ذلك نافعًا للمسلمين بحفظ حقوقهم ويمنع أو يخفف الأذى الذي يقع عليهم، فإنه لا يكون محرمًا»٢.

(٣) يقول الشيخ: «إن ترشيح بعض الإخوان المسلمين الذين يستمسكون بالعروة الوثقى، وللدين الاعتبار الأول في نفوسهم، أمر واجب جد واجب». انظر زهمول، ابراهيم، الإخوان المسلمون أوراق تاريخية، دار نبل، ص٣١. وانظر مجلة لواء الإسلام ـ العدد الثالث ذو القعدة ١٤٠٩ هـ ملف الانتخابات.

(٤) يقول الشيخ علي الخفيف: «أري أنه لا مانع شرعا يمنع الجماعات الدينية من دخول البرلمان والاشتراك في الحكم بصفة عامة». لماذا يدخل التيار الإسلامي الانتخابات؟ ص٣٦ . عن محمد، حمدي بخيت عمران، المشاركة في المجالس النيابية، منشور على موقع هدي الإسلام .

(٥) ويقول حسن البنا رحمه الله: «سيتقدم مرشحوا الإخوان المسلمين حين يجيء الوقت المناسب إلى الأمة ليمثلوها في الهيئات النيابية، ونحن واثقون بعون الله من النجاح مادمنا نبتغي بذلك وجه الله». مجموعة رسائل حسن البنا، رسالة المؤتمر السادس، دار الدعوة الإسكندرية، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص٣٢٢. وقد رشح الإمام حسن البنا نفسه للبرلمان مرتين سنة ١٩٤٢م و١٩٤٥م وشاركة الجماعة في مصر في عام ١٩٨٤م و١٩٨٧م وما بعدها، انظر العريان، عصام، عوائق المشاركة السياسية في مصر، بحث منشور في كتاب التميمي، مشاركة الإسلاميين في السلطة، ص٢١٨ و٢١٩.

(٦) يقول الدكتور تحت عنوان عضوية مجلس الأمة ومشاكله: «فإن انتخاب الدعاة إلى تطبيق شرع الله، وكذا ترشيح هؤلاء الدعاة أنفسهم واجب شرعا حتى يتمكنوا من تعديل التشريعات بما يتفق مع الإسلام». البهنساوي، سالم، الحكم وقضية تكفير المسلم، دار البشير عمان، ط٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص٣٤٣.

والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق[1]، وفي الباكستان الجماعة الإسلامية وأبو الأعلى المودودي[2]، وحزب باس الإسلامي في ماليزيا[3]، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في السعودية[4]، والشيخ عبد العزيز بن باز[5]، والشيخ محمد بن صالح

---

(١) يقول الشيخ: «يتوجب قبول الولايات العامة والدخول إلى المجالس التشريعية في ظل الحكومات المعاصرة». عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، ص٥.

(٢) يقول أبو الأعلى المودودي أمير الجماعة الإسلامية في باكستان: «أما كيف هذا التغيير فليس له من سبيل في نظام جمهوري إلا السعي في الانتخابات، وذلك أن نربي الرأي العام في البلاد ونغير مقياس الناس في انتخابات ممثليهم ونصلح طريق الانتخابات ونطرها من اللصوصية والغش والتزوير». المودودي موجز تاريخ تجديد الدين وإحياؤه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الفكر الحديث، ط١٩٦٧،٢م، لبنان، ص٢١١.

(٣) وهي حركة تشكلت سنة ١٩٥١م من العلماء المسلمين المنادين بتطبيق الشريعة والحفاظ على الهوية الإسلامية في ماليزيا، حيث فازوا بانتخابات ١٩٥٥م بمقعدين، وفي انتخابات ١٩٥٩م سيطروا على ولايتين، وهكذا في انتخابات١٩٩٠. انظر علي، مصطفي، تجربة الحزب الإسلامي في ماليزيا، دراسة منشورة في كتاب التميمي، مشاركة الإسلاميين في السلطة، ص١٢٤و١٢٦ و١٣٦.

(٤) وجه السؤال التالي للجنة الدائمة: هل يجوز التصويت في الانتخابات والترشيح لها؟ مع العلم أن بلادنا تحكم بغير ما أنزل الله.

فأجابت اللجنة: «لا يجوز للمسلم أن يرشح نفسه رجاء أن ينتظم في سلك حكومة تحكم بغير ما أنزل الله، وتعمل بغير شريعة الإسلام، فلا يجوز لمسلم أن ينتخبه أو غيره ممن يعملون في هذه الحكومة، إلا إذا كان من رشح نفسه من المسلمين ومن ينتخبون يرجون بالدخول في ذلك أن يصلوا بذلك إلى تحويل الحكم إلى العمل بشريعة الإسلام، واتخذوا ذلك وسيلة إلى التغلب على نظام الحكم، على ألا يعمل من رشح نفسه بعد تمام الدخول إلا في مناصب لا تتنافى مع الشريعة الإسلامية. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم» . اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء عضو عبد الله بن قعود... عضو عبد الله بن غديان... نائب الرئيس عبد الرزاق عفيفي ...الرئيس عبد العزيز بن عبد الله بن باز. فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى – (٢٣ / ٤٠٦ – ٤٠٧) السؤال الخامس من الفتوى رقم (٤٠٢٩).

(٥) يقول الشيخ: «فلا حرج في الالتحاق بمجلس الشعب إذا كان المقصود من ذلك تأييد الحق، وعدم الموافقة على الباطل، لما في ذلك من نصرة الحق، والإنضمام إلى الدعاة إلى الله». القطان، مناع، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، ص١٦٦. ويقول ابن باز: «هذا الدخول خطير يعني برلمانات ومجالس نيابية ونحوها. الدخول فيها خطير لكن من دخل فيها عن علم وبصيرة يريد الحق ويريد أن يوجه الناس إلى الخير ويريد أن يعرقل الباطل ليس الأصل هو الطمع في الدنيا ولا الطمع في المعاش وإنما قد دخل لينصر دين الله وليجاهد في الحق وفي ترك الباطل بهذه النية الطيبة أنا أرى أنه لا حرج في ذلك وأنه ينبغي حتى لا تخلوا المجالس من الخير وأهله». في حوار أجراه الدكتور عوض بن محمد القرني مع سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله، مجلة الإصلاح العدد ٢٤١-١٧ بتاريخ ١٩٩٣/٦/٢٣م.

العثيمين[1]، والدكتور سعود الفنيسان[2]، والشيخ عبد الرحمن البراك[3]، والشيخ محمد ناصر الدين الألباني[4]، والحركة الإسلامية في الكويت[5]، والحركةالإسلامية في

---

(١) يقول الشيخ ردا على سؤال حول حكم الدخول في المجالس النيابية: «ادخلوها، أتتركوها للعلمانيين والفسقة». انظر عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، ص١٩. وقال في لقاء الباب المفتوح جوابا على سؤال: ما حكم الانتخابات الموجودة في الكويت، علماً بأن أغلب من دخلها من الإسلاميين ورجال الدعوة فتنوا في دينهم؟ وأيضاً ما حكم الانتخابات الفرعية القبلية الموجودة فيها يا شيخ؟!

قال: «أنا أرى أن الانتخابات واجبة، يجب أن نعين من نرى أن فيه خيراً، لأنه إذا تقاعس أهل الخير من يحل محلهم؟ أهل الشر، أو الناس السلبيون الذين ليس عندهم لا خير ولا شر...». ابن عثيمين، لقاء الباب المفتوح،١٣/٢١١. ويقول الدكتور أحمد بن عبد الرحمن القاضي: سألت شيخنا رحمه الله: عن المسلمين في أمريكا، هل يشاركون في الانتخابات التي تجري في الولايات لصالح مرشح يؤيد مصالح المسلمين؟ فأجاب بالموافقة، دون تردد. القاضي، أحمد بن عبد الرحمن، ثمرات التدوين من مسائل ابن عثيمين، مسألة «٥٩٣» بتاريخ ٢٩/ ٦/ ١٤٢٠هـ، ص١٣٩ في المكتبة الشاملة.

(٢) يقول الدكتور جوابا على سؤال هل يكفر من انتخب نائباً كافراً لأجل مصلحة ما؟: «إن كان هذا المسلم انتخب ذلك الكافر نائباً عنه في (البرلمان) لما يظنه فيه من قدرة على التمثيل لمن انتخبوه، والدفاع عن حقوقهم فهذا جائز». الفنيسان، سعود بن عبدالله، فتاوى واستشارات موقع الإسلام اليوم، تاريخ الفتوى: ١٦/ ١/ ١٤٢٤هـ .

(٣) يقول عبد الرحمن البراك: «وأما حكم المشاركة في الانتخابات، والدخول في البرلمان فهو موضع اجتهاد، فإن كان يحقق مصلحة شرعية راجحة، ونصرة للحق وتخفيفاً للشر والظلم... فالمشاركة في هذا الوجه مشروعة، عملاً بقوله تعالى: (ہ ہ ہ ھ). التغابن آية١٦.». البراك، عبد الرحمن بن ناصر، جواب لسؤال وجه للشيخ بتاريخ ٤/ ٢/ ١٤٢٥ هـ على موقع المسلم .

(٤) ولابد أن نشير إلى أن الشيخ من أكثر من ضيق في موضوع المشاركة فهو يقول: «ولكن لا أرى ما يمنع الشعب المسلم إذا كان في المرشحين مَن يُعادي الإسلام، وفيهم مرشحون إسلاميون من أحزابٍ مختلفةِ المناهج فننصح -والحالة هذه- كل مسلم أن ينتخب من الإسلاميين فقط مَن هو أقرب إلى المنهج الصحيح -الذي تقدَّم بيانه- أقول هذا- وإن كنت أعتقد أنَّ هذا الترشيح والانتخاب لا يحقق الهدف المنشود كما تقدَّم بيانه من باب تقليل الشر، أو من باب دفع المفسدة الكبرى بالمفسدة الصغرى كما يقول الفقهاء». مجلة الأصالة، العدد ٤، ص٢٠. وانظر عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، ص٢٠.

(٥) يقول النائب الإسلامي الكويتي طلب الصانع: «في سنة ١٩٨١م استطاعت المجموعات الإسلامية التي قررت وللمرة الأولى في تاريخ الكويت الاشتراك في الانتخابات الفوز بمقعدين من مقاعد المجلس، وكانت تلك هي المرة الأولى التي يدخل فيها مرشحون من الحركة الإسلامية الحلبة السياسية. الصانع، طلب، التجربة الكويتية، دراسة منشورة في كتاب التميمي، عزام، مشاركة الإسلاميين في السلطة، ص١١٤.

السودان[١]، ولجنة الفتوى في مركز الإمام الألباني[٢]، والدكتور حمدي بخيت عمـران[٣]، والشيخ مصطفى السباعي[٤]، والـدكتورمنير الغضـبان[٥]، والشـيخ مصـطفى الزرقـا[٦]، ومحمــد المبــارك[٧]، والشــيخ زهــير الشــاويش[٨]، والشــيخ فيصــل مولــوي[٩]، وفي الأردن[١٠]الدكتور إبراهيم زيد الكيلاني[١١]، الدكتور عبد الله عزام[١٢]، والـدكتور أحمـد

---

(١) انظر الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص ١١٨.

(٢) هم: الشيخ محمد موسى آل نصر، والشيخ باسم الجوابرة، والشيخ مشهور بن حسن آل سلمان، والشيخ علي بن حسن الحلبي، والشيخ حسين العوايشة، والشيخ زياد العبادي، حيث صدر عن اللجنة فتوى تحمل أسمائهم بخصوص الانتخابات النيابية في العراق يوم الثلاثاء ٤/ رمضان/ ١٤٢٩هـ».

(٣) يقول الدكتور حمدي: «أري أن الرأي الراجح فيها هو المشاركة». محمد، حمدي بخيت عمران، المشاركة في المجالس النيابية، منشور على موقع هدي الإسلام.

(٤) حيث انتخب نائبا في البرلمان في سوريا عن دمشق سنة ١٩٤٩م -١٩٥٤م. انظر العقيل، عبدالله، من رجال الفكر والدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة، دار البشير، ط٧، ٢٠٠٨م، ج٢ص ١١٥٦.

(٥) لقد دعم وشارك الدكتور منير الغضبان في الحملات الانتخابية أنظرالفكرة ٥١ من الكتاب تحت عنوان إذا هبت رياح الديمقراطية فاغتنمها. الغضبان، منير، كشف المستور، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٧٢.

(٦) حيث انتخب نائبا في البرلمان السوري عن مدينة حلب، وتولى حقيبة وزارتي الأوقاف والعدل سنة ١٩٥٦م، ثم سنة ١٩٦١م. انظر العقيل، من رجال الفكر والدعوة، ج٢ ص ١١٤٣.

(٧) حيث كان محمد المبارك نائبا في البرلمان السوري عن مدينة دمشق. انظر العقيل، من رجال الفكر والدعوة، ج٢ ص ٩٩١ .

(٨) يقول الشيخ عن نفسه: «انتخبت نائبا عن دمشق سنة ١٩٦١ ميلادية». الشاويش، زهير، في لقاء ملتقى أهل الحديث معه منشور على موقع الملتقى، www.ahlalhdeeth.com .

(٩) يقول الشيخ: «إننا نعتقد أن المشاركة في الحياة السياسية وأهمّها الانتخابات النيابية واجب شرعي». مولوي، فيصل، المشاركة في الانتخابات واجب شرعي، بحث على موقع الشيخ **mawlawi.net**.

(١٠) حيث اشترك الإسلاميون في المجالس النيابية منذ ١٩٥٦م وما بعدها، وكانت لهم رئاسة المجلس الحادي عشر لثلاث دورات متتالية. انظر موسوعة الويكيبيديا على الانترنت، موضوع الإخوان المسلمون في الأردن. ومن العلماء الذين فازوا في الأردن عام ١٩٨٩م الدكتور عبد العزيز جبر وعبد المنعم أبو زنط، والدكتور محمد الحاج، والدكتور علي الفقير، وفاز الدكتور بسام العموش في عام١٩٩٣م، والدكتور محمد عويضه، انظر الغرايبة، إبراهيم، الحركة الإسلامية في الأردن والانتخابات النيابية، مقال منشور على موقع الجزيرة نت.

(١١) وهو عميد سابق لكلية الشريعة في الجامعة الأردنية.

(١٢) يقول الدكتور: «إذا كان دخولهم في البرلمان بنية معارضة القوانين الوضعية الكافرة والوقوف ضدها والوقوف في وجه الظلم، فهذا أمر ترجحه المصلحة العامة». عزام، عبدالله، هدم الخلافة وبناؤها، ص٨١. وقال أيضا: «لا بأس من الدخول في البرلمانات إن كنا نريد أن ننصر ديننا ودعوتنا من خلاله، بخلاف مجلس الوزراء». الكلام المذكور من شريط (٥٦) في ظلال سورة التوبة للشيخ عبد الله عزام. والكلام موجود في كتاب مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام، نشر وإعداد مركز الشهيد عزام الإعلامي، بيشاور باكستان، ص١٦ – ١٧.

الكــــوفحي[1]، والــــدكتور عمرالأشــــقر[2]، والــــدكتور همــــام ســــعيد والــــدكتور محمـد أبـو فـارس[3]، وحـزب الإصـلاح الإسـلامي في الـيمن[4]، والشـيخ عبـد المجيـد الزنـداني[5]، والـدكتور عبـدالله الأهـدل[6]، والـدكتور ناصـر بـن سـليمان العمـر[7]، والــــدكتور ســــلمان العــــودة[8]، والــــدكتور عــــائض القرنــــي[9]،

---

(١) حيث فاز بمقعد في المجلس عام ١٩٨٤م.

(٢) يقول الدكتور: «القول بالجواز هو الراجح». الأشقر، عمر سليمان، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، دار النفائس عمان، ط١، ١٤١٢هـ١٩٩٢م، ص ١٦٦.

(٣) وقد كان نائبا في مجلس النواب الأردني .

(٤) انظر مصطفى، نصر، الحركة الإسلامية اليمنية عشرون عاما من المشاركة السياسية، بحث منشور في كتاب التميمي، عزام، مشاركة الإسلاميين في السلطة، ص١٤١ – ١٦٦. وانظر الصلابي، فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ج١ ص ٩٧ وص١٠٧.

(٥) انظر مصطفى، نصر، الحركة الإسلامية اليمنية عشرون عاما من المشاركة السياسية، بحث منشور في كتاب التميمي، عزام، مشاركة الإسلاميين في السلطة، ص١٤١ – ١٦٦. وانظر، الصلابي، فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ج١ ص١٠٩ .

(٦) يقول الدكتور: منكر على من: «يناصبون العداء للعلماء الذين ترجح عندهم الدخول في المعترك السياسي بعد دراسة هذا الأمر...كالدخول في الانتخابات البرلمانية وتولية بعض الوظائف، كالوزارات فيسارع أولئك في اتهام هؤلاء بأنهم يقرون الطواغيت على الحكم بغير ما أنزل الله ...». الراشد، أصول الإفتاء والإجتهاد التطبيقي، ج ٤ص٧٠. عن كتاب الإيمان هو الأساس، ص٣٠٦.

(٧) يقول الدكتور: «يترجح لدي جواز المشاركة إذا تحققت الضوابط». كلامه منشور على موقع المجلس اليمني تحت عنوان: دخول المجالس النيابية – بين الجواز والمنع.

(٨) يقول الدكتور: «فالذي أراه إجمالاً أن هذا من باب تقليل المفاسد، أو جلب بعض المصالح، أو حصول الإنسان على بعض حقه». العوده، سلمان، جوابه على سؤال: هل يشرع الدخول في عضوية المجالس النيابية؟ موقع الإسلام اليوم، ١/ ٨/ ١٤٢١هـ .

(٩) يقول الدكتور: «وعموماً فإن البلدان التي لا يحصل فيها صوت للإسلام إلا من خلال المجلس النيابي أو البرلمان أو الانتخاب؛ فإن للمسلم أن يدخل في ذلك، وهذا أمر مباح إن شاء الله»، القرني، عائض القرني، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، رقم الجزء هو رقم الدرس، درس رقم ١٠٧ .

ومناع القطان[1]، الدكتور عبدالله الفقيه[2]، والشيخ فتحي يكن[3]، وابن باديس[4]، والجبهة الإسلامية للإنقاذ قي الجزائر والشيخ عباسي مدني [5]، وعلي بن حاج [6]، والدكتور سعد العتيبي[7]، وغيرهم الكثير[8] ...

ثانيا: عدم جواز اتخاذ المجالس النيابية المعاصرة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي وممن قال بذلك:

---

(١) يقول الشيخ: «والمشاركة في مجلس النواب والبرلمان لا تعني المشاركة في التشريع بغير ما أنزل الله ما دام العضو يعلن على الملأ استنكاره ومعارضته ويبدي حكم الإسلام في ذلك ويجهر في القول في إيمان وشجاعة .. وليس في هذا ما يخل في العقيدة». القطان، مناع، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبه، ط١، ١٩٩١م، ص١٦٥ .

(٢) قال الدكتور: «دخول البرلمانات في مثل هذا الوضع يتوقف على جلب المصلحة، ودفع المفسدة كما سبق بيانه». فتاوى الشبكة الإسلامية، رقم الفتوى ٥١٤١ حكم الدخول في الانتخابات بنية تحقيق المصلحة الشرعية تاريخ الفتوى: ١٦ محرم ١٤٢٢ .

(٣) وقد كان نائبا في مجلس النواب اللبناني.

(٤) يقول ابن باديس: «ما هذا العيب الذي يعاب به العلماء المسلمون إذا شاركوا في السياسة؟ فهل خلت المجالس النيابية الكبرى والصغرى من رجال الديانات الأخرى ... ». انظر ابن الحاج، علي، فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام، دار العقاب بيروت، ١٩٩٤م، ص١٦.

(٥) وهو الذي قاد الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات النيابية في الجزائر سنة ١٩٩١م، حيث فازت الجبهة في الجولة الأولى بـ١٨٨ مقعدا من ٢٠٧ مقاعد. انظر هدام، انور، التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الجزائر، بحث منشور في كتاب التميمي، عزام، مشاركة الإسلاميين في السلطة، ص١٨٥ .

(٦) فقد شارك مع عباسي مدني في قيادة الجبهة في الجزائر في الانتخابات النيابية .

(٧) يقول الدكتور سعد العتيبي: «جواز المشاركة في الانتخابات البرلمانية أو الرئاسية في بلد كافر بانتخاب مسلم أو انتخاب كافر هو الأقل ضررا على المسلمين أو الأعدل فيما يتعلق بالمسلمين». العتيبي، سعد، أضواء على السياسة الشرعية، عن موقعه http://saaid.net/Doat/otibi، ص ١٠٣.

(٨) كالشيخ عبد المحسن العباد، والشيخ صالح اللحيدان، والشيخ عبد الله العبيلان، والشيخ وصي الله عباس، والشيخ عبيد الجابري، والشيخ فالح الحربي، والشيخ أحمد بن يحيى النجمي... وفتاويهم منقوله في بحث المشاركة في الانتخابات النيابية ونحوها. موقع منتديات كل السلفيين .

حزب التحرير الإسلامي[1]، والشيخ محمد قطب[2]، وجماعات السلفية الجهادية، وجماعات التكفير والهجرة، وأبو محمد المقدسي[3]، وأبو بصيرعبد المنعم مصطفى[4]، وعبد القادر بن عبد العزيز[5]، والشيخ أبو نصر الإمام والدكتور حسن قاطرجي

---

(١) انظر بيان حزب التحرير بعنوان: الانتخابات النيابية في الأردن ترسيخ لأنظمة الكفر،٢٤ربيع الأول ١٤٢٤ هـ. حزب التحرير ٢٤أيار٢٠٠٣م الأردن.مع أن حزب التحرير شارك في الماضي بترشيح بعض قياداته للبرلمان،ففي الأردن رشح الحزب عبد القديم زلوم، وأحمد الداعور، وعبد العزيز الخياط، والشيخ فارس إدريس، و يوسف الزغير، وأسعد بيوض التميمي، ومحمد موسى عبد الهادي، وغانم عبده. وفي لبنان رشح كلاً من عثمان صافي، ويوسف بعدراني، وعلي فخر الدين. وفي سوريا رشح السيد عبد الرحمن المالكي. انظر دراسة فقهية بعنوان: التأصيل الشرعي للمشاركة في الانتخابات، على موقع منتديات الجزيرة توك. وفي عام ٢٠٠٣م أصدر الحزب في اليمن بيان يظهر منه إجازة المشاركة بشروط بعد بيان مساوئ المجلس قال فيه: «ولذلك فإنّ هناك شروطاً شرعية للترشيح لهذه الانتخابات النيابية وإنّ الترشيح مقيد بهذه الشروط وليس هناك جواز مطلق».٢٥/ ٠٤/ ٢٠٠٣م ولاية اليمن .

(٢) يقول محمد قطب: «فكيف يجوز للمسلم الذي يأمره دينه بالتحاكم إلى شريعة الله وحدها دون سواها، ... كيف يجوز له أن يشارك في المجلس الذي يشرع بغير ما أنزل الله»... انظر واقعنا المعاصر، ص٤٦٣-٤٦٥.

(٣) يقول المقدسي: «إنّ الديمقراطية دين غير دين اللـه وملّة غير ملّة التوحيد، وأنّ مجالسها النيابية ليست إلا صروحاً للشرك ومعاقل للوثنية يجب اجتنابها». المقدسي، أبو محمد، الديمقراطية دين، ص ٢٨ .بحث منشور على الانترنت .

(٤) يقول أبو بصير: «المجالس النيابية التي لا تحتكم إلى كتاب الله وسنة رسوله وإنما تتحاكم إلى الأكثرية، فهي مجالس طاغوتية لا يجوز الاعتراف بها». أبو بصير،عبد المنعم مصطفى حليمة، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، المركز الدولي للدراسات الإسلامية لندن، ط٢، ١٤٢٠هـ.٢٠٠٠م، ص٧١.

(٥) يقول عبد القادر: «ولهذا فنحن نقطع بتحريم المشاركة في انتخابات هذه البرلمانات بأي شكل سواء كان بالترشيح لها أو المشاركة في التصويت أو بالدعاية للمرشحين وغير ذلك». عبد العزيز، عبد القادر، العمدة في اعداد العدة للجهاد في سبيل الله، سلسلة دعوة التوحيد، رقم ٣، ص١٢٨ .

والأستاذ محمود المحامي[1]، ومصطفى شكري[2]، وماهر بكري[3].

الأدلـــــــة:

أولا أدلة من قال بجواز دخول المجالس:

أ - الأدلة من القرآن الكريم :

١- قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[4].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمرنا بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه المجالس هي ميدان ومنبر في نفس الوقت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي منبر كالمسجد والتلفاز والصحافة ...

٢- قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[5].

وجه الدلالة: أن المشاركة في المجالس النيابية تتيح الاعتراض على التشريعات المخالفة للإسلام إن وجدت، وإقامة الحجة على أعضاء المجلس وإعلان حكم الإسلام

---

(١) الإمام، أبو نصر، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، ص٣٤ . قاطرجي، حسن، مناقشة علمية لآراء الشيخ فيصل مولوي حول المشاركة في المجالس النيابية، بحث نشره فتحي يكن في كتابه أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، ج٣ ص١٤١. المحامي، المجالس النيابية أكبر خدعة للإسلاميين ـ حوار أجراه عمرو محمود، ملف الإسلاميون والبرلمانات السياسية، موقع الإسلام اليوم ـ. عن المصري، مشير، المشاركة في الحياة السياسية، ص١٧٩.

(٢) انظر عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية، ص٢١.

(٣) انظر عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية، ص٢١.

(٤) سورة آل عمران آية ١٠٤.

(٥) سورة النحل آية ١٢٥.

في كثير من القضايا، وهذا من باب الدعوة العامة التي أوجبها الله تعالى علينا[1].

واعترض على ذلك بأن:

الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة أمر مسلم فيه لكن ليس في ذلك دليل على جواز دخول البرلمانات يقول الشريف معترضا على من استدل بهذه الآية: «ولكنكم لم تدللوا على أن دخول المجلس مما يندرج تحت هذه الأمر»[2].

ويمكن الإجابة على ذلك بأن:

الاستدلال بهذه الآيات هو استدلال بعموم دلالتها على فعل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن هذا العموم فعل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجلس النواب، وفي تشريعاته وقوانينه فهي أعظم أثرا وفائدة.

ب - الأدلة من السنة الشريفة:

١ - قول الرسول ﷺ: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[3].

وجه الدلالة: إن الرسول ﷺ أمر بتغيير المنكر، وعدد لذلك المراتب، وتعد المشاركة في المجالس النيابية وسيلة فاعلة وقوية من وسائل التغيير التي أمرنا بها النبيﷺ لاسيما وأن كلمة الحق تصل إلى قبة البرلمان، والذي يمثل موطن صنع القرار[4].

واعترض على ذلك بأمرين:

- ليس في وسع النائب الذي يريد تحقيق ذلك أكثر من التعبير عن رأيه في حدود ما

---

(١) انظر الشريف، محمد بن شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص٤٠ .

(٢) الشريف، محمد بن شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص٩١ .

(٣) مسلم، صحيح مسلم، ج١ ص٥٠ . باب بَيَانِ كَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ مِنَ الإِيمَانِ .

(٤) انظر المصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص١٦٦. وانظر مولوي، فيصل، المشاركة في الانتخابات واجب شرعي، بحث على موقع الشيخ mawlawi.net .

يسمح به النظام.

- لم يتعين هذا الطريق للتعبير عن الرأي... بل هو من المنكر الذي ينبغي تغييره[1].

وأجيب على هذا الاعتراض:

بقول النووي: «قد يتعين (أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو، أولا يتمكن من إزالته إلا هو»[2]. ولا يتمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه المجالس إلا لمن دخلها، والتعبير عن الرأي هو أمر بمعروف ونهي عن منكر وتغيير باللسان و سعي للتغيير.

وقال النووي أيضا: «قال العلماء ﷺ ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه بل يجب عليه فعله فإن الذكرى تنفع المؤمنين»[3]. مع أن الأمر بالمعروف ما أمكن، والنهي عن المنكر أو تقليله أقوى أثرا من خلال المجالس النيابية.

٢ - قول الرسول ﷺ: «مَا مِنْ قَوْمٍ يُعْمَلُ فِيهِمْ بِالْمَعَاصِي ثُمَّ يَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ يُغَيِّرُوا ثُمَّ لاَ يُغَيِّرُوا إِلاَّ يُوشِكُ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ مِنْهُ بِعِقَابٍ»[4].

قال النووي: «باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قد ضيع أكثره من أزمان متطاولة ولم يبق منه في هذه الأزمان إلا رسوم قليلة جدا، وهو باب عظيم به قوام الأمر وملاكه وإذا كثر الخبث عم العقاب الصالح والطالح وإذا لم يأخذوا على يد الظالم

---

(١) انظر الشريف، محمد بن شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة عرض ونقد، ١٤٢٨هـ، ص ٩٥.

(٢) النووي، شرح النووي على مسلم، ج٢ ص ٢٣.

(٣) النووي، شرح النووي على مسلم، ج٢ ص ٢٣.

(٤) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢ ـ ٢٧٥هـ، ٨١٧؟ ـ ٨٨٩م)، سنن أبي داود، وعليه تعليقات الألباني، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ج٤ ص٢١٤. باب الأَمْرِ وَالنَّهْىِ. وقال الألباني: صحيح.

أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقابه»[1].

وجه الدلالة: أن ترك مجلس النواب لأصحاب الأفكار المخالفة للدين ليشرعوا بغير ما أنزل الله مع عدم أمرهم ونهيهم وتوجيههم وتذكيرهم هو ترك للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان مع القدرة عليه، فإن كان دور مجلس النواب-صاحب الحصانة- من المنكر ولا يمكن التغيير إلا لمن كان عضوا فيه كان الامتناع امتناع عن التغيير، ومن المعلوم أن النائب له قدرة على المسائلة والمحاسبة والاعتراض.

٣ – عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ- أَنَّهُ قَالَ: « إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ»[2].

وجه الدلالة: «الرسول ﷺ يبين موقف المسلم من الأمراء المنحرفين، فإذا اعتزلهم فقد سلم، وإذا خالطهم وسكت على منكرهم فقد هلك، وإذا نابذهم فقد نجا... وقد تكون المنابذة في المجالس النيابية وهي بلا شك أقوى وأبعد أثرا، وقد تؤدي ولو في حالات قليلة إلى إزالة المنكر، وإذا وجد هذا الاحتمال فإنها تصبح هي الأفضل، لأن

---

(١) النووي، شرح النووي على مسلم، ج٢ ص٢٤.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، ج٦ ص٢٣. يقول الألباني: وقفت على حديث يخالف ظاهره حديث عوف بن مالك (حديث عوف ابن مالك عند مسلم من طريق مسلم بن قَرَظَة عنه، وفيه: أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: «لا؛ ما أقاموا فيكم الصلاة». وقد مضى تخريجه برقم «٩٠٧»). الناهي عن منابذة الأئمة والحكام بالسيف، فرأيت أن أبين حاله خشية أن يتشبث به بعض الجهلة من خوارج هذا الزمان، أو ممن لا علم عنده بهذا العلم الشريف وفقه الحديث، ألا وهو ما أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١١/ ٣٩- ٤٠) من طريق الهياج بن بسطام عن ليث عن طاوس عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «سيكون أمراء تعرفون وتنكرون، فمن نابذهم نجا، ومن اعتزلهم سلم، ومن خالطهم هلك».

قال الألباني: لا بد من تأويل قوله: «نابذهم» أي: بالقول والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لا بالسيف؛ توفيقاً بينه وبين حديث عوف كما تقتضيه الأصول العلمية والقواعد الشرعية، وان لم يصح نبذناه لشدة ضعف إسناده. والله سبحانه وتعالى أعلم. الألباني، محمد ناصر الدين،السلسلة الصحيحة المجلدات الكاملة، ج٧ص ٨.

المقصود من المنابذة ليس مجرد إنكار المنكر، وإنما تغييره لمن استطاع»[1].

قال النووي: «الإثم والعقوبة على من رضي وتابع وفيه دليل على أن من عجز عن إزالة المنكر لا يأثم بمجرد السكوت بل إنما يأثم بالرضا به أو بأن لا يكرهه بقلبه أو بالمتابعة عليه»[2].

٤ – فعل النبي ﷺ: حيث عمد إلى الاستفادة من نظم المجتمع الجاهلي التي كان يتحاكم إليها أهل الجاهلية في إفادة الدعوة الإسلامية، والأمثلة على ذلك كثيرة وأهمها:

أ – إجارة أبي طالب للنبي ﷺ: حيث ظل النبي ﷺ يدعو إلى الإسلام تحت حماية عمه دون أن تمسه قريش بسوء قرابة عشر سنوات، وحين اشتد عداء قريش للنبي ﷺ ولعمه بسبب حمايته له قال له عمه: «اذْهَبْ يَا ابْنَ أَخِي، فَقُلْ مَا أَحْبَبْتَ فَوَاَللّهِ لَا أُسْلِمُك لِشَيْءِ أَبَدًا»[3].

وجه الدلالة: «كانت هذه الأعراف الجاهلية والتقاليد العربية تسخر من قبل النبي ﷺ لخدمة الإسلام»[4].

ب- حماية النبي ﷺ بقوة السلاح الجاهلي في شعب أبي طالب حين أرادت قريش قتله علانية : يقول ابن هشام: «قام أبو طالب حين رأى قريشا يصنعون ما يصنعون في بني هاشم وبني المطلب فدعاهم إلى ما هو عليه من منع رسول الله ﷺ والقيام دونه فاجتمعوا إليه. وقاموا معه وأجابوه إلى ما دعاهم إليه إلا ما كان من أبي لهب عدو الله

---

(١) الشريف، محمد بن شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص٤٢.

(٢) النووي، شرح النووي على مسلم، ج١٢ ص٢٤٣.

(٣) ابن هشام، عبدالملك (٠٠٠-٢١٣هـ=٠٠٠-٨٢٨م)، السيرة النبوية، دار الكتاب العربي بيروت، ط٣،١٩٩٠م، ج١ص٢٩٩. وانظر البهنساوي، شبهات، موضوع: التحالفات السياسية، ص٢٤٦ ما بعدها.

(٤) الصلابي، علي محمد، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، ط١٢، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م، ج١ ص١٥٨ .

الملعون»[1].

وجه الدلالة: النبي ﷺ استفاد من النظم والمواضعات في الجاهلية في حماية الدعوة ومنع المشركين من إفنائه ودينه، يقول الصلابي: إن مشركي بني هاشم وبني المطلب تضامنوا مع رسول الله ﷺ وحموه كأثر من أعراف الجاهلية، ومن هنا ومن غيره نأخذ أنه يسع المسلم أن يستفيد من قوانين الكفر فيما يخدم الدعوة، على أن يكون ذلك مبنيًّا على فتوى صحيحة من أهلها [2].

ج- دخول النبي ﷺ إلى مكة في جوار المطعم بن عدي عندما عاد من الطائف بعد أن منعت قريش دخوله إلى مكة: يقول ابن هشام: «فإن رسول الله ﷺ لما انصرف عن أهل الطائف، ولم يجيبوه إلى ما دعاهم إليه من تصديقه ونصرته صار إلى حراء، ثم بعث إلى الأخنس بن شريق ليجيره فقال أنا حليف والحليف لا يجير. فبعث إلى سهيل بن عمرو، فقال: إن بني عامر لا تجير على بني كعب. فبعث إلى المطعم بن عدي، فأجابه إلى ذلك، ثم تسلح المطعم وأهل بيته وخرجوا حتى أتوا المسجد، ثم بعث إلى رسول الله ﷺ أن ادخل، فدخل رسول الله ﷺ، فطاف بالبيت وصلى عنده»[3]. فدخل مكة وسيوف المشركين تحميه من مشركي قريش.

وجه الدلالة: أن حماية المطعم للنبي ﷺ كانت في شخصة لا لحرية الدعوة في مكة، ودليل ذلك قول النبي ﷺ عندما عرض نفسه على القبائل: «هل من رجل يحملني إلى قومه فيمنعني حتى أبلغ رسالة ربى فإن قريشاً قد منعوني»[4]، وهذا من الاستفادة من الواقع الجاهلي ومواضعاته قدر الإمكان.

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١ ص ٣٠١. وانظر البهنساوي، سالم، شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر. دار الوفاء، ١٩٨٨م .، موضوع: التحالفات السياسية، ص٢٤٦ ما بعدها.

(٢) الصلابي، علي محمد، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، ج١ ص٢٢١.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢ ص٣٣ . وانظر الصلابي، السيرة النبوية، ج١ ص ٢٦١.

(٤) انظر البهنساوي، شبهات، موضوع: التحالفات السياسية، ص٢٤٦ ما بعدها.

د – تأييده ﷺ لحلف الفضول: عن طلحة بن عبد الله بن عوف، أن رسول الله ﷺ قال: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت». قال أحمد: وكان سبب الحلف فيما زعم أهل التواريخ، أن قريشا كانت تتظالم بالحرم، فقام عبد الله بن جدعان، والزبير بن عبد المطلب، فدعوا إلى التحالف على التناصر، والأخذ للمظلوم من الظالم»[1].

وجه الدلالة: الحلف حدث في الجاهلية، والظلم في الجاهلية غيره في الإسلام ومنها معاملة النساء والعبيد والربا والغرر ... مما أنكره الإسلام، والمقصود أن النبي ﷺ لما ترجحت عنده الحسنات على السيئات مع علمه بما عندهم من الظلم الذي يحسبونه عدلا، قال ما قال من الإجابة إلى حلفهم لو دعوه ﷺ[2]. وهذا تنبيه من الرسول ﷺ إلى وجود مشترك إنساني من قيم الحق يمكن التعاون على نصرته .

هـ – توجيه النبي ﷺ الصحابة بالهجرة إلى الحبشة:

يقول ابن هشام: «فلما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء وما هو فيه من العافية بمكانه من الله ومن عمه أبي طالب، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجا»[3].

والنجاشي يومئذ ملك الحبشة كان نصرانيا، وحكمه لم يكن قائما على شرع الله تعالى، ولكن لم يمنع ذلك من الاستفادة من ذلك النظام والحكم مما فيه من العدل ومما يحققه من خير.

---

(١) البيهقي، معرفة السنن والآثار للبيهقي، ج١١ص١٣٥. وفي رواية قال ﷺ: «لقد شهدت مع عمومتي في دار عبدالله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت». الألباني: صحيح. الغزالي، محمد، فقه السيرة، تحقيق العلامة المحدث محمد ناصر الدين الألباني، دار القلم دمشق، ط٧، ١٩٩٨م، ص ٦٧.

(٢) انظر الشريف، محمد بن شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص٤٣.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١ص٣٤٩. وانظر الصلابي، السيرة النبوية، ج١ ص ٢٢٩.

واعترض على الاستدلال بالجوار على المشاركة في البرلمان بما يلي:

بأن قياس البرلمانات على الجوار قياس مع الفارق لأمور:

- الدخول إلى هذه المجالس يعني القبول بها ومن ذلك قبول التشريع والحكم لغير الله تعالى.
- النتيجة من الإجارة واضحة ومتحققة ومحددة، أما المجالس النيابية فبعكس ذلك.
- إن الذين استفادوا من نظام الإجارة لم يتنازلوا عن شيء من الدين[1].

وأجيب على هذا الاعتراض بما يلي:

- لا يستلزم قبول الدخول في الشيء الرضا عنه وعن نظامه وواقعه، فنحن داخلون في مجتمع ولا نرضا عن كثير من مواضعاته ونظمه ومنها جعل التشريع والحكم لغير الله تعالى، كما أن الرسول ﷺ دخل واستفاد من بعض ما تواضعت علية الجاهلية، ولا يسمى هذا العمل من قبل النبي ﷺ رضاً بأحكام الكفر، أو ركونا وقبولا للكفر. وإن دخول المجالس التشريعية لا يخرج عن ذلك، فلا يقال لمن استفاد من ذلك بأنه رضي وقبل بالكفر.
- أما النتيجة فمع أن المسلم غير مكلف بالنتائج في الدعوة والسعي للتغيير، فإن مما لا شك فيه أن هنالك منجزات على مستوى حاجات الأفراد، وما يتعلق بحقوق الأمة وحاجاتها [2].
- أما عدم التنازل عن شيء من الدين، أن المشاركة لا تقتضي التنازل، فالنائب الذي يعلن معارضته للقوانين المخالفة للشريعة، ويطالب بتطبيقها لا يقال بأنه تنازل [3].

٥- المصالح فيها تربوا على المفاسد وهذا أمر معتبر في الشريعة.

وهذا ما قرره الشرع من جواز ارتكاب أخف الضررين أو أهون الشرين، دفعا

---

(١) انظر الشريف، محمد بن شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص١٠٢ .

(٢) انظر الدليل الخامس (المصلحة)، وانظر عبدالخالق، مشروعية دخول المجالس النيابية، الباب السادس.

(٣) انظر القطان، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٦٥.

لأعظمهما، وتفويت أدنى المصلحتين تحصيلا لأعلاهما، ومنها:

- الموازنة بين تجارب العمل الإسلامي في المشاركة والمقاطعة:

يقول الدكتور عبد الرحمن عبد الخالق في الاستدلال بأصل المصلحة: «التجارب العملية في تحقيق مصالح للمسلمين»[(١)]، وهو دليل لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَـٰرِ﴾[(٢)]أما تجارب المناهج الأخرى فلم تحقق النجاح بل قادت للفتنة، ولسفك دماء محرمة... ونذكر مثالين لتجربة اعتزال أو تجنب هذه المواقع والمشاركة في المثالين الآتيين:

المثال الأول: يقول الدكتور عبد العزيز القاري: «أن رئيس جنوب أفريقيا إذ ذاك «نلسون مانديلا» جَمَعَ زعماء المسلمين في بلده وطلب منهم تشكيلَ «حزبٍ» يمثِّل المسلمين في «البرلمان» حتى يطالب هذا الحزب بسنِّ القوانين الإسلامية الخاصة بالمسلمين في المسائل التي لا يمكنهم تطبيق قوانين الدولة فيها، مثل أحكام الأسرة: الزواج والطلاق ونحو ذلك، واختلف زعماء المسلمين في اقتراح هذا الرئيس النصراني العاقل العادل وكان عدد منهم يرفض ذلك بحجة أنه لا يجوز الخضوع لحكم الكافر، ولا دخول برلمانه، ولا الاشتراك في انتخاباته، وفريق آخر أحسن عقلاً وجدوا أن في تنفيذ اقتراح الرئيس «مانديلا» مصلحة للمسلمين؛ وأيَّدْتُ أنا هذا الرأي وقلت لهم: المصلحة في ذلك واضحة وراجحة، ولا يمكنكم أصلاً أن تقولوا: لا نخضع لحكم الكافر لأنكم فعلاً تحت حكمه، وما دام هذا الحاكم الكافر عادلاً ويُمَكِّنكم من ممارسة شعائركم الدينية، بل وتطبيق بعض أحكام الشريعة الإسلامية فلا ضرر ولا ضير من قبول حكمه والانضواء تحت سلطانه، وأنتم في هذا مثل الصحابة تحت حكم النجاشي النصراني العادل - قبل أن يسلم -»[(٣)].

---

(١) انظر عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية، ص٢٢.

(٢) سورة الحشر آية ٢.

(٣) القارئ، عبد العزيز، فقه المصالح والمفاسد، ١٥/ ١/ ١٤٢٤هـ - ١٨/ ٠٣/ ٢٠٠٣، منشورة في موسوعة البحوث والمقالات العلمية في الانترنت، جمع وإعداد علي بن نايف الشحود.

المثال الثاني: وهي الصورة المقابلة وغير بعيدة من زمننا وهوما ذكره السيد محمد رشيد رضا حيث قال: «... وعندنا من مجربات الشعوب الإسلامية في ذلك ما وقع لمسلمي الهند مع الدولة الإنكليزية، فقد كان المسلمون هم حكام الهند، فسلبت هذه الدولة منهم الحكم بجهلهم، فظنوا أن دينهم يوجب عليهم عدوانها عداوة سلبية بأن يجتنبوا مشاركتها في شيء من أعمال الحكومة الإدارية والقضائية وأن يجتنبوا تعلم لغتها وعلومها فكانت عاقبة ذلك أن أضاعوا ثروتهم وقوتهم فصاروا أفقر من الوثنيين والبرس (أي الفرس) وأضعف»[1].

- المصالح المترتبة على المشاركة هي أعظم من المفاسد، حيث تحقق المشاركة مقاصد الإصلاح والتغيير السياسي بتوسيع الحريات العامة، وحفظ الحقوق، والتقدم باتجاه تحقيق العدالة، وهذه المصالح أصلية لا تكميلية ويضاف إليها[2]:

أ- الاعتراض على القوانين المخالفة للشرع إن وجدت، وهذا من إنكار المنكر.

ب- تقديم مشاريع قوانين موافقة للشرع الإسلامي، تسهم في تغيير القوانين المخالفة للشرع، وهذا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضا.

ج - محاربة الفساد والمفسدين، والظلم والظالمين، حسب القدرة بالقلب أو اللسان أو اليد.

د - دعم الخير وأهله، ومساندة المصلحين والدفاع عنهم قدر الإمكان.

هـ- تحقيق الحرية لعمل بعض الدعاة من خلال الحصانة البرلمانية، وتخفيف القيود المفروضة على تحرك الدعاة عموما، فلا يتعرضون للإجراءات التعسفية تحت مبررات الإرهاب كما يحدث، وكشف ما يحاك في الخفاء ضد الدعوة والدعاة،

---

(١) رضا، محمد رشيد، مجلة المنار، جواب على سؤال من جاوا في اندونيسيا: كون دين الإسلام دين سياسة أم لا ؟ مجلد ٣٥ ص١٢٧ .

(٢) انظر كل ذلك في الأشقر، عمر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص١٠٨ – ١١٠ . والمصري، مشير، المشاركة في الحياة السياسية، ص٢٢٢ – ٢٢٤ . و الشريف، محمد بن شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص٤٥ – ٤٦ .

والعمل على إفشال ذلك. وقد رأينا النبي ﷺ يستفيد من قوانين الجاهلية ونظمها لتحقيق ذلك الهدف.

و - إعادة الثقة بالإسلام والمسلمين بتقديم النموذج القوي الأمين للناس والمجتمع، وإثبات أن الإسلام دين كامل شمولي قادر على تنظيم حياة الناس الخاصة والعامة عملياً لا كلاماً فقط، ولا يكون ذلك إلا من خلال المشاركة الفعالة للدعاة في هذه المجالس لإحقاق الحق وإبطال الباطل.

ز - دفع شر البديل عن الإصلاحيين الإسلاميين إذا هم تركوا الساحة لغيرهم من فاسدين أو متنفعين على حساب الأمة ودينها وأخلاقها وقيمها، فبدل الإصلاح سينتشر الإفساد.

ح - محاسبة الوزراء واستجوابهم، بل وطلب سحب الثقة منهم إن قصروا، لأن كل وزير مسئول أمام المجلس عن عمل وزارته.

ط - تدريب وإكساب الإسلاميين المصلحين الخبرة على الحكم وإدارة البلاد.

ق - وعلى فرض أن المجلس باطل، فهل يجوز ترك الباطل دون تغييره أو إقامة الحجة عليه ما دام ذلك في الاستطاعة؟

ثانيا: أدلة من يحرم دخول المجالس النيابية:

أ - الأدلة من القرآن الكريم:

١ - الاستدلال بالنصوص التي حصرت التشريع والحكم بالله تعالى، وهي كثيرة جدا نذكر بعضا منها:

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ ﴾[1]. وقال الله تعالى: ﴿ أَفَحُكۡمَ

(١) سورة المائدة آية ٤٩.

ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾[1] وقوله ﷺ: «**إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَكَمُ وَإِلَيْهِ الْحُكْمُ**»[2].

وجه الدلالة: أن من وظيفة البرلمان التشريع وهو تشريعُ الجماهير وحكمُ الشعب وليس حُكمَ الله تعالى... فالله جل ذكره يأمر نبيه ﷺ بالحكم بما أنزل الله عليه... ويُحَذِّره من أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله عليه[3].

ويقول أبو بصير[4]: وهذا يعني اعترافه لهم بخصائص الإلهية والربوبية التي تتضمن التشريع والتحليل والتحريم، كما قال تعالى عن اليهود والنصارى عندما أطاعوا أحبارهم ورهبانهم، واتخذوهم مرجعاً – من دون الله – يرجعون إليهم في التشريع والتحليل والتحريم: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[5].

وقال ابن كثير في التحاكم إلى الياسا بعد أن ذكر طرفا من أحكامها: «وفي ذلك كله

---

(١) سورة المائدة آية ٥٠.

(٢) قال الألباني: صحيح. البخاري، البُخاري، أبو عبدالله (١٩٤- ٢٥٦هـ،٨١٠ - ٨٧٠م)، الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، وعليه تعليقات الألباني، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط٣، ١٤٠٩ – ١٩٨٩ م، ص ٢٨٢.

(٣) انظر المقدسي، أبو محمد، الديمقراطية دين، ص٧ . وانظر السلفي، أبو عبد السلام حسن، إسعاف أولي الألباب بما في الانتخابات من مفاسد وأضرار وأتعاب، مأخوذ من كتاب الأدلة الشرعية لكشف التلبيسات الحزبية على المجتمعات الإسلامية، تأيف مقبل الوادعي ومحمد الوصابي، ص ٨ – ١٦. وانظر بيان لحزب التحرير في الأردن بعنوان (الانتخابات النيابية في الأردن ترسيخ لأنظمة الكفر)، / ٥/ ٢٠٠٣م، النقطة الأولى.

(٤) أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية، ص٣١٦ .

(٥) سورة التوبة آية ٣١.

مخالفة لشرائع الله المنزلة على عباده الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسا[(١)] وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين»[(٢)].

واعترض على ذلك بما يلي[(٣)]:

يقول الدكتور صلاح الصاوي: «مناط الشرك في هذه المجالس هو ادعاء الحق في التشريع المطلق بدون سلطان من الله فمن جاء إلى هذه المجالس معتقدا بأهليتها لما تدعيه من حق التشريع، أو متابعا لها على ذلك ولو بغير اعتقاد فهو الذي يصح أن تنصرف إليه هذه المحاذير ... وأما من جاء إليها حاملا لواء الدعوة إلى التغيير متحيزا إلى صفوف المعارضين، معلنا عن هويته منذ اللحظة الأولى فقد تجاوز القنطرة وتحقق لديه اجتناب الشرك وأصبح الأمر فيما وراء ذلك من موارد الاجتهاد»[(٤)].

٢- الدخول بها هو تواطؤ على الكفر ورضا وقبول بالكفر يقول الله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[(٥)]. وقال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ

(١) وفي هامش البداية والنهاية: الياساق أو الياسا أو السياسة: وهي مجموعة القوانين التي خمنها جنكيزخان وقررها من ذهنه، رتب فيها أحكاما وحدد فيها حدودا أكثرها مخالف للشريعة المحمدية لذلك سماها الياسا الكبرى وقد اكتتبها وأمر أن تجعل في خزائنه تتوارث عنه في أعقابه وأن يتعلمها صغار أهل بيته. عن خطط المقريزي، ج٣ ص٦٠. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث، طبعة جديدة محققة ط١، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨م ج١٣ ص٢٦٣.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣ ص١٣٩ .

(٣) عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، ص٢٣ .

(٤) الصاوي، صلاح ترشيد العمل الإسلامي، الآفاق الدولية للإعلام القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م، ص٧٢- ٧٣ .

(٥) سورة النساء آية ٦٥ .

﴿أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[1].

وجه الدلالة: أن قبول دخول المجالس النيابية هو قبول للتحاكم لغير شرع الله ابتداءا، وقبول أن يكون التشريع للأمة وليس لله تعالى.

بقول المقدسي: «وسواءٌ أَشرَّع بعد ذلك أم لم يُشرِّع وفاز بالانتخابات الشركية أم لم يفز، فإنَّ تواطؤه مع المشركين على دين الديمقراطية، وقبولَهُ بأن يكون الحكمُ والتشريعُ له، وأن تكون سلطته فوق سلطة الله وكتابه وشرعه هو الكفر بعينه؛ هذا ضلالٌ مبينٌ واضحٌ أبداً بل هو الشركُ بالمعبودِ عُدواناً»[2].

ويقول أبو بصير: «إن الموافقة على القوانين الكفرية للانتخابات المتقدم ذكرها، تتضمن طاعة الكفار فيما هو كفر ومضاد لشرع الله تعالى .. وطاعة الكفار فيما هو كفر أكبر مخرج عن الملة، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾»[3].

وأعترض على ذلك بما يلي:

- المسألة[4] متعلقة بالتنزيل لا بالتأصيل: بمعنى مناقشة الموقف من الديمقراطية كواقع قائم ينبغي التعامل معه بشكل أو بآخر لا مناقشة الديمقراطية كفكرة ونظام حكم أصلا وقانونا.
- وعليه يكون الحكم مختلفا بين حكم التعامل مع واقع من باب السياسة الشرعية والتي يدور الحكم فيها بين المصالح والمفاسد، وبين حكم الديمقراطية أو موقف

(١) سورة النساء آية ٦٠.

(٢) المقدسي، أبو محمد، الديمقراطية دين، ص ٨ .

(٣) سورة الأنعام آية ١٢١. أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية، ص٣٠٠.

(٤) مسألة اتخاذ المجالس النيابية وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي.

الإسلام منها كفكرة ونظام. فالدولة الكافرة لا يقرها الإسلام ولا يعترف بها، ولكن ذلك لا يمنع من إقامة الصلح أو الهدنة وعقد الاتفاقيات معها كما فعل النبيﷺ في صلح الحديبية وكما سار الخلفاء وحكام المسلمين على مدار الزمان في تعاملهم مع الدول غير الإسلامية.

وعليه فالتعامل مع مسألة اتخاذ المجالس النيابية وسيلة للإصلاح والتغيير يختلف عن اتخاذها منهجا للحياة، فالاختلاف في الحكم يختلف بين مسائل العمل ومسائل الاعتقاد ومن هنا فرق ابن تيمية بين نفس الفعل عندما يكون من مسائل العمل أو مسائل الاعتقاد كما في طاعة الأحبار الواردة في سورة التوبة (آية ٣١) فقال: «وهؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا - حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله يكونون على وجهين:

أحدهما: أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله فيتبعونهم على التبديل فيعتقدون تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله إتباعا لرؤسائهم مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسل فهذا كفر وقد جعله الله ورسوله شركا - وإن لم يكونوا يصلون لهم ويسجدون لهم - فكان من اتبع غيره في خلاف الدين مع علمه أنه خلاف الدين واعتقد ما قاله ذلك دون ما قاله الله ورسوله ؛ مشرك مثل هؤلاء.

والثاني: «أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام ثابتا لكنهم أطاعوهم في معصية الله كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها معاص ؛ فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب»[1].

ومن هذا الوجه يقوم النظر في مسألة اتخاذ المجالس النيابية وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير على اعتبارها من المسائل الاجتهادية العملية والتي يدور الأمر فيها بين الصحة والخطأ، لا اعتبارها من مسائل العقيدة التي يدور الحكم فيها بين الإيمان والكفر .

ويقول الدكتور صلاح الصاوي: الأمر من قبيل إلزام الخصم بما التزم به ومحاكمته

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٧ ص٧٠.

إلى القانون الذي يزعم توقيره والعمل بموجبه، تماما كما يترافع المحامي المسلم أمام القضاء الوضعي مستندا في دفوعه وطلباته إلى القوانين الوضعية من غير أن يعني ذلك بالضرورة إيمانه بهذه القوانين، ولكنه من جنس إلزام الخصم بما قبل أن يلتزم به ومحاكمته إلى ما يعتقد بموجبه ويدين بصحته[1].

٣ – القسم على الوفاء والإخلاص للكفر .

قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[2].

وجه الدلالة: يقول أبو بصير: «اعتبر سبحانه وتعالى إيمانهم زعماً وكذباً لا حقيقة له في القلب ولا وجود، وبرهان ذلك وعلامته أنهم يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت – في أمر من أمور الدين أو الدنيا – رغم أنهم أمروا بالوحي أن يكفروا به ويتبرؤوا منه!

ولا شك أن من يقسم الأيمان المغلظة على أن يحافظ على العمل بدساتير وشرائع الطاغوت أنه أغلظ كفراً ونفاقاً، وأشد نقضاً وتكذيباً لدعوى الإيمان من أولئك الذين يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت في أمر من أمور حياتهم ..»[3].

واعترض على ذلك بما يلي:

يقول الدكتور حمدي بخيت: إن الدستور الرسمي نص على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام؛ فالعضو يقسم على احترام الدستور الذي يستمد مبادئه من دين الدولة وهو الإسلام.

وإن كان في الدستور بعض المواد المخالفة فقد نص الدستور نفسه على أن التعديل

(١) الصاوي، صلاح، ترشيد العمل الإسلامي، ٨١ .

(٢) سورة النساء آية ٦٠.

(٣) أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية، ص٣١١ .

من حق النواب بطريقة قانونية، وهذا واجب من واجبات النواب الإسلاميين أن يعدلوا القوانين التي تخالف شرع الله عز وجل[١].

ويقول الدكتور عمر الأشقر: «يمكن أن يضاف إليه ما يجعله متلائما مع الشرع، وقد أضاف- فعلا – بعض النواب المسلمين الذين دخلوا المجالس النيابية إلى النص الذي يقسم به ما رفع هذا الحرج وجعله قسما جائزا شرعا»[٢].

ويمكن أن يقال: «إذا كان الأصل في اليمين أنه على نية المستحلف فإن هذا إذا كان المستحلف مظلوما، أما إذا كان ظالما فإن اليمين على نية الحالف كما ذكره البخاري في صحيحه عن النخعي، وكما ذكره غيره من أهل العلم.

قال رحمه الله: «إذا كان المستحلف ظالما فنية الحالف، وإن كان مظلوما فنية المستحلف». «وقد نسبه الحافظ في الفتح إلى مالك والجمهور»[٣].[٤].

ومن وجوه جوازه أيضا أن: «من كان اجتهاده أن هذا هو السبيل المتاح لنصرة الدين، أو الدفع عن المستضعفين، ثم أجبر على هذا القسم فنرجو أن يكون بهذا الإكراه مظلوما، يصح له هذا التأول»[٥].

وقال ابن قدامة رحمه الله: «وإن كانت (أي اليمين) على فعل مكروه أو ترك مندوب فحلها مندوب إليه... قال النبي ﷺ: «إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا أتيت الذي هو خير وتحللتها»[٦]. وإن كانت اليمين على فعل

---

(١) محمد، حمدي بخيت عمران، المشاركة في المجالس النيابية، منشور على موقع هدي الإسلام.

(٢) الأشقر، عمر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص١١٥.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ج ١٢ص٣٢٥ .

(٤) الصاوي، صلاح، ترشيد العمل الإسلامي، ص ٧٥. وانظر الصاوي، الثوابت والمتغيرات، ص٢٥٨ – ٢٥٩.

(٥) الصاوي، الثوابت والمتغيرات، ص٢٥٩.

(٦) انظر مسلم، صحيح مسلم، ج٥ ص ٨٢ . باب نَدْبِ مَنْ حَلَفَ يَمِينًا فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا أَنْ يَأْتِىَ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ وَيُكَفِّرَ عَنْ يَمِينِهِ .

محرم أو ترك واجب فحلها واجب، لأن حلها بفعل الواجب»[1].

ويقول محمد الددو الشنقيطي جوابا على سؤال عن حكم قسم الداخلين في البرلمان على حماية الدستور والقانون: «لا، هذا من باب الضرورات وقسمهم لا يلزمهم، بل هو مثل أيمان البيعة التي كانت في زمن بني أمية وبني العباس، وقد قال فيها مالك رحمه الله: ألا لا طلاق بإغلاق، ألا إن أيمان البيعة غير لازمة، وعندما أراد العباسيون تعزيره على ذلك أركبوه حماراً وطافوا به في المدينة وجلدوه سبعين سوطاً، فجعل إذا مر بملأ يقول: من كان يعرفني فقد عرفني ومن كان لا يعرفني فأنا مالك بن أنس: ألا لا طلاق بإغلاق، ألا إن أيمان البيعة غير لازمة»[2].

٤- الدخول في المجالس النيابية يميع قضية الحكم بما أنزل الله في نفوس الناس ويشكك الناس بالدعاة.

يقول محمد قطب: «فكيف يجوز للمسلم الذي يأمره دينه بالتحاكم إلى شريعة الله وحدها دون سواها، والذي يقول له دينه إن كل حكم غير حكم الله هو حكم جاهلي، لا يجوز قبوله، ولا الرضا عنه. ولا المشاركة فيه. كيف يجوز له أن يشارك في المجلس الذي يشرع بغير ما أنزل الله، ويعلن بسلوكه العملي - في كل مناسبة - أنه يرفض التحاكم إلى شريعة الله؟!»[3].

واعترض على ذلك بما يلي:

يقول الشيخ مناع القطان رحمه الله: «وليست المشاركة في مجلس الشعب تمييعاً لقضية وجوب التحاكم إلى شرع الله؛ لأن المشاركين من الإخوان يطالبون داخل المجلس بتحكيم الشريعة، ويوضحون لأعضائه أن هذا من صميم العقيدة ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا

---

(١) ابن قدامة، المغني، ج١١ ص ١٧٢.

(٢) دروس صوتية للشيخ محمد الحسن الددو الشنقيطي رقم ٤٧. وممن سار على مذهب مالك في أيمان البيعة الشافعي وابن تيمية وانظر تفصلها عند ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص٧٣ وما بعدها.

(٣) قطب، محمد، واقعنا المعاصر، ص ٤٦٣- ٤٦٤ .

﴿يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[1] ويرفضون أي قانون يخالفها، وهذا هو الموقف الذي تقفه الجماهير المسلمة، فصوتهم في مجلس الشعب يعبر عن صوت هذه الجماهير ويتسق مع ما تطلبه، والذي يميع هذه القضية هو المشاركة القولية أو الفعلية السلوكية في تشريع يخالف شرع الله، وهذا لا يحدث من أعضاء الإخوان في مجلس الشعب»[2].

٥- ما ورد من النهي عن مجالسة الذين يخوضون في آيات الله تعالى .

قال تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾[3].

وجه الدلالة: إن الرجل إذا سمع آيات الله يكفر بها ويُستهزأ بها فجلس عند الكافرين المستهزئين من غير إكراه ولا إنكار ولا قيام عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره فهو كافر مثلهم[4]. والذي يحصل في مجلس النواب الاستهزاء بالكتاب والسنة وجعلهما رأياً من الأراء قابلان للأخذ والرد [5].

ويقول محمد قطب: وهؤلاء حديثهم الدائم هو مخالفة شريعة الله، والإعراض عنها؛ ولا حديث لهم غيره ينتظره المنتظر حتى يخوضوا فيه! فكيف إذن يقعد معهم؟![6]

---

(١) سورة النساء آية ٦٥.

(٢) القطان، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٦٥.

(٣) سورة النساء آية ١٤٠ .

(٤) انظر، أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية، ص٤٩.

(٥) انظر السلفي، إسعاف أولي الألباب بما في الانتخابات من مفاسد وأضرار وأتعاب، ص ٨ – ١٦.

(٦) قطب، محمد، واقعنا المعاصر، ص ٤٦٣- ٤٦٤.

واعترض على ذلك بما يلي[1]:

يقول سيد قطب في تفسير هذه الآية: «فمن سمع الاستهزاء بدينه في مجلس فإما أن يدفع، وإما أن يقاطع المجلس وأهله، فأما التغاضي والسكوت فهو أول مراحل الهزيمة... قصر النهي على المجالس التي يكفر فيها بآيات الله ويستهزأ بها وعدم شموله لكل علاقات المسلمين بهؤلاء المنافقين، يشي – كما أسلفنا – بطبيعة الفترة التي كانت تجتازها الجماعة المسلمة – إذ ذاك – والتي يمكن أن تتكرر في أجيال أخرى وبيئات أخرى»[2].

والذي يظهر أن الذي يحضر ليعارض وليدفع لا يدخل في الإثم بل الذي يحضر ليدفع ويعارض أعظم أثر ممن يقاطع وخاصة إن لم تكن للمقاطعة أثر. مع أنه ليس حديثهم الدائم هو مخالفة شريعة الله تعالى، فكثيرة هي المصالح المرسلة والمباحات مما يتناوله أعضاء هذه المجالس في مناقشاتهم.

٦- فقدان حاجز الولاء والبراء بين أفراد هذه المجالس[3].

قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ٥٤ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ ﴾[4].

وقال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ

(١) عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، ص٢٤ .

(٢) قطب، في ظلال القرآن، ج٢ ص٧٨١.

(٣) انظر السلفي، إسعاف أولي الألباب بما في الانتخابات من مفاسد وأضرار وأتعاب، ص ٨ – ١٦.

(٤) سورة المائدة، الآيتان ٥٤ و ٥٥.

﴿ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾[1].

وجه الدلالة: «إن الدخول في المجالس النيابية يقوم على تضييع الولاء والبراء، ولا قيمة لمؤمن إن لم يوال أولياء الله ويحارب أعداء الله، وفي قوله تعالى: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2] إشارة إلى صفة عظيمة للمؤمنين كثير من الناس بعيدون عنها، بخاصة الدعاة إلى الانتخابات؛ لأنهم يشكلون تكتلاً ضد المؤمنين، ولا يعادون من خالف منهج الله»[3].

واعترض على ذلك بما يلي:

يقول مشير المصري: «فمن خلال الرجوع إلى التفاسير، يتضح أن النزاع في غير محله، **يقول ابن كثير رحمه الله:** أي لا تستعينوا بالظلمة فتكونوا كأنكم رضيتم بأعمالهم فتمسكم النار[4].

وجاء في تفسير الطبري رحمه الله: قال أبو العالية: الركون هو الرضا[5].

وقال سيد قطب رحمه الله: لا تستندوا ولا تطمئنوا إلى الذين ظلموا إلى الجبارين الطغاة الظالمين وأصحاب القوة في الأرض، الذين يقهرون العباد بقوتهم، ويعبدونهم لغير الله من العبيد[6].

فالنهي إنما يكون عن قبول أعمالهم والرضا بها، ومساندتهم عليها، فيكون الخلاف

---

(١) سورة هود آية ١١٣.

(٢) سورة المائدة آية ٥٤ .

(٣) أبو نصر الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، ص٤٢- ٤٤.عن المصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص ١٦٩ .

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢ ص٤٦٢.

(٥) الطبري، جامع البيان، ج٢ ص١٢٧.

(٦) قطب، في ظلال القرآن، ج٤ ص١٩٣١.

في غير محل النزاع»[1].

٧-الانتخابات طاعة لأعداء الله [2].

قال الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3].

وجه الدلالة: إن واقع هذه المجالس النيابية إنما هو تقليد للديمقراطية، وذلك داخل في الإشراك بالله، وخاصة في شرك الطاعة، حيث إن الانتخابات جزء من النظام الديمقراطي، وهذا النظام من وضع أعداء الإسلام، ليصرفوا المسلمين عن دينهم، فمن قبله راضياً به مروجاً له، معتقداً صحته، فقد أطاع أعداء الإسلام؛ لجعله مؤسسي الديمقراطية الذين وضعوا الانتخابات شركاء لله في التشريع، ووضع المناهج للخلق[4].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ﴾[5] والنظام الانتخابي نظام مستورد من أعداء الله[6] .

واعترض على ذلك بما يلي:

إن دخول هذه المجالس كما قلنا سابقا ليس لقبولها ورضاها بديلا عن دين الله تعالى، أو اعتقادا لصحتها، بل لأنها أمر واقع مفروض على الأمة، ونتائجها واقعة على الأمة، فدخولها تخفيفا للظلم أو ورفعا للباطل ما أمكن، ومساهمة في الخير والعدل.

---

(١) المصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص ١٧٠.

(٢) انظر السلفي، إسعاف أولي الألباب بما في الانتخابات من مفاسد وأضرار وأتعاب، ص ٨ – ١٦.

(٣) سورة الشورى آية ٢١.

(٤) أبو نصر الإمام: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، ص٣٤- ٣٦، بيان حزب التحرير: حكم الشرع في المجالس النيابية. عن المصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص١٦٤-١٦٥.

(٥) سورة آل عمران آية ١٠٠.

(٦) انظر السلفي، إسعاف أولي الألباب بما في الانتخابات من مفاسد وأضرار وأتعاب، ص ٨ – ١٦.

ب – الأدلة من السنة:

١- ما رواه البيهقي في قصة إسلام عدي بن حاتم ﷺ **قال:«ثم أتيت النبي ﷺ... قال فسمعته يقول اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله قال: قلت: يا رسول الله، إنهم لم يكونوا يعبدونهم. قال: أجل، ولكن يحلون لهم ما حرم الله فيستحلونه، ويحرمون عليهم ما أحل الله فيحرمونه، فتلك عبادتهم لهم»** [(١)].

وجه الدلالة: بين ﷺ أن طاعتهم فيما يشرعون وإسناد التشريع لهم عبادة لهم، فهل يحل لمسلم يؤمن بالله رباً أن يدعو لترسيخ الديمقراطية ويتخذها مَطلباً؟[(٢)].

وأجيب على ذلك بما يلي:

بأن الطاعة بإتباع التحليل والتحريم وقبوله على أنه الحلال والحرام هو العبادة وهذا غير ما عليه المسلم الذي لا يقبل ولا يرضا كل تشريع يخالف شرع الله بل يعلن معارضته له ويسعى لتغييره وكما جاء عنه ﷺ: «فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ»[(٣)].

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي، ج١٠ ص١١٦. والحديث رواه الترمذي بصيغة أخرى قال عنه الألباني: حسن. انظر الترمذي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، ج٥ ص ٢٧٨.

(٢) بيان لحزب التحرير في الأردن بعنوان (الانتخابات النيابية في الأردن ترسيخ لأنظمة الكفر)، / ٥/ ٢٠٠٣م.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، ج٦ ص٢٣. يقول الألباني: وقفت على حديث يخالف ظاهره حديث عوف بن مالك (حديث عوف ابن مالك عند مسلم من طريق مسلم بن قَرَظَة عنه، وفيه: أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: «لا؛ ما أقاموا فيكم الصلاة». وقد مضى تخريجه برقم«٩٠٧».) الناهي عن منابذة الأئمة والحكام بالسيف، فرأيت أن أبين حاله خشية أن يتشبث به بعض الجهلة من خوارج هذا الزمان، أو ممن لا علم عنده بهذا العلم الشريف وفقه الحديث، ألا وهو ما أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١١/ ٣٩-٤٠) من طريق الهياج بن بسطام عن ليث عن طاوس عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «سيكون أمراء تعرفون وتنكرون، فمن نابذهم نجا، ومن اعتزلهم سلم، ومن خالطهم هلك».
قال الألباني: لا بد من تأويل قوله: «نابذهم» أي: بالقول والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لا بالسيف؛ توفيقاً بينه وبين حديث عوف كما تقتضيه الأصول العلمية والقواعد الشرعية، وان لم يصح نبذناه لشدة ضعف إسناده. والله سبحانه وتعالى أعلم. الألباني، محمد ناصر الدين،السلسلة الصحيحة المجلدات الكاملة، ج٧ ص ٨.

٢- رفض الرسول ﷺ الملك مقابل ترك الدعوة والتنازل عنها عندما قال له المشركون: «وإن كنت تريد ملكاً ملكناك علينا»[١].

وجه الدلالة: عدم تنازل الرسول ﷺ عن دعوته من أجل المصلحة، فمن المصلحة تقليده الملك مقابل حل توفيقي، ثم لما يشتد عوده يسترجع ما تنازل عنه، ولكنه رفض ذلك، وسلك طريق الصدع بالحق وعدم التنازل[٢].

وأجيب على ذلك بأنه قياس مع الفارق لأمرين[٣]:

- أن العرض الذي قدمه المشركون للنبي ﷺ كان مقابل أن يتخلى عن دعوته، وهذا ما لا يشترط على مشاركة النائب المسلم بأن يترك دينه أو يتخلى عن أي قضية فيه، بل إن دوره التمسك بالثوابت الإسلامية، وحض الناس عليها.
- الاختلاف الكبير بين مجتمعنا اليوم، ومجتمع المشركين الذي كان كافراً، وبالتالي سيكون النبي ﷺ والياً من قبل الجاهلية على مجتمع كافر، وهذا يؤدي إلى ضعف نفوذه، وعدم استطاعته فرض أي رأي عليهم، أما في وقتنا الحاضر فالمجتمع مسلم، وما زالت بقية من الأحكام الشرعية يعيشها الناس في حياتهم.

٢- القياس على دار الندوة، فقد رفض الرسول ﷺ أن يشارك في مثل هذه المجالس، حيث كان عند قريش دار الندوة، وهي تشبه المجالس التشريعية والبرلمانية ٤. يقول محمد قطب: «ولو أن مسلماً يدعو إلى تحكيم شريعة الله استطاع أن يذهب إلى ندوة الجاهلية المعاصرة، ويُسمح له بالكلام فيها كما كانت تسمح الجاهلية الأولى لرسول الله ﷺ لكان واجباً عليه أن يذهب وأن يبلغ؛ ... أما المشاركة في عضوية الندوة بحجة إتاحة الفرصة

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١ ص٣٢٤.

(٢) نظر ما نقله الشريف، محمد بن شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة عرض ونقد، ١٤٢٨هـ، ص٦٦.

(٣) انظر البهنساوي، سالم، شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٦٩. والمصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص ١٧١.

(٤) انظر قطب، محمد، واقعنا المعاصر، ص ٤٦٣- ٤٦٤.

لتبليغها كلمة الحق، فأمر ليس له سند من دين الله»[1].

وأجيب على ذلك بما يلي[2]:

هو قياس مع الفارق لما يلي[3]:

- عرض الملك كان مشروطاً بترك الإسلام وقبول الرئاسة للجاهلية وفي ظل عقيدتها ولو كان دخول البرلمان أو الاشتراك في الوزارة مقرونا بالتنازل عن عقيدة الإسلام لكان الرضا بذلك من الكفر البواح، ولا أحد يقول ذلك حين يدخل هذه المجالس . بل النائب يقول ما يشاء ويحاسب الحكومة وينتقد الحكومة والقوانين ويراقبها، بل يمكن تغيير أو تعديل الدستور أو القوانين من خلال المجالس النيابية.
- المجتمع المكي مجتمع كافر بأفراده ونظامه، أما مجتمعاتنا فتختلف لأن أفرادها مسلمون.
- إن سن القوانين في دار الندوة لا يستند لأي قاعدة شرعية، أو أصول دينية، بل كل ما يصدر إنما يكون عن هوى بشري، وفي المجالس النيابية ليس الأمر بهذه الصورة .

٣-عدم متابعة الرسول ﷺ في مواجهة الأعداء[4].

إن الرسول ﷺ دعا إلى التوحيد وحذر من الشرك وهذا هو قوام الدولة الإسلامية ولم يعمل انتخابات مع الكفار، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ

(١) قطب، محمد، واقعنا المعاصر، ص٤٦٣- ٤٦٤.

(٢) عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، ص٢٤.

(٣) انظر الأشقر، عمر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص١١٤، وانظر المصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص ١٧١. وانظر البهنساوي، سالم، شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر، ص٦٠.

(٤) انظر السلفي، إسعاف أولي الألباب بما في الانتخابات من مفاسد وأضرار وأتعاب، ص ٨ – ١٦.

﴿وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[1].

واعترض على ذلك بما يلي:

- يقول الدكتور الأشقر: «واقع العالم اليوم غير واقع الجزيرة العربية زمن النبي عليه السلام حيث لم تقع الجزيرة في ذلك الوقت تحت سلطان وحكم الدولة كالفرس والروم، وواقعنا المعاصر خاضع لسلطان سلطة مركزية دولية وإقليمية ومحلية مسيطرة، ولما وصل النبي عليه السلام المدينة بسهولة أقام دولة ووضع دستورا وأنشأ حكما ونظاما، فلم يخض حربا لإقامة الدولة. يقول الدكتور عمر الأشقر: إن الصورة التاريخية لوصول الإسلام إلى الحكم... تبدو الآن غير ممكنة التحقيق، لأن أعداء الإسلام بما يملكون من قوى مادية ومعنوية رهيبة يرصدون تحركات العاملين بالإسلام في كل مكان، ويحاولون محاصرتهم، والحيلولة دون نجاح جهودهم... هذا بالإضافة إلى الفروق الكثيرة القائمة على واقع الدعوة الإسلامية المعاصرة وواقع الدعوة الإسلامية الأولى من جانب، وبين الواقع التاريخي الجاهلي والواقع المعاصر المنحرف من جهة أخرى»[2].

- وقال الدكتور صلاح الصاوي: «المجتمع الأول كان على الكفر المحض حكاما ومحكومين، أما مجتمعاتنا اليوم فلم تبلغ هذا المبلغ ولله الحمد فلا يزال سوادها الأعظم على الإسلام»[3].

ج - المفسدة في الدخول أعظم من المصلحة

يقول محمد قطب[4]: «وشرها أكبر بكثير من النفع الجزئي الذي يتحقق بهذه المشاركة، حتى لكأنما ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ

---

(١) سورة آل عمران آي ٣١ .

(٢) الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص٢٠ -٢١. وانظر عبد الخالق، مشروعية دخول المجالس النيابية، ص٢٧ – ٢٨ شبهة رقم (٨).

(٣) الصاوي، صلاح، ترشيد العمل الإسلامي، ٨٤ .

(٤) قطب، محمد، واقعنا المعاصر، ص٤٦٥.

وَإِثْمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ ﴾»[1].

وجه الدلالة: أن ما أثمه أكبر من نفعه محرم وكذلك المجالس النيابية أثمها أكبر فهي محرمة.

يقول أبو بصير: «فأي مصلحة يرجونها- المخالفون - وهم يمارسون أم المفاسد وأعظمها ألا وهو الكفر والشرك..! فأي مصلحة تعلو مصلحة التوحيد، وأي مفسدة تعلو وترجح على مفسدة الشرك.. ؟!»[2].

واعترض على ذلك بما يلي:

- المسألة من مسائل العمل لا من مسائل الاعتقاد.
- يقول الدكتور مناع القطان: «والمشاركة في مجلس الشعب أو البرلمان لا تعني المشاركة في التشريع بغير ما أنزل الله، ما دام عضو المجلس يعلن على الملأ استنكاره ومعارضته، ويبدي حكم الإسلام في ذلك... وإنما يخل في بالعقيدة المشاركة في الحكم بغير ما أنزل الله، أو الموافقة على قانون بذلك، أو الرضا به، أما الإنكار فهو واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[3].

ويقول البهنساوي: وهو لا يعد مشاركاً في إصدار أي تشريع إذا أعلن معارضته له وهو في هذا أكثر قدرة على الرفض من المدرس الملتزم بمنهج لا يملك أن يغيره وهو أبعد عن تدخل الجاهلية المباشر وغير المباشر [4].

- أن المفسدة أمر واقع (أي منكر واقع) لا أمر يراد إيجاده بالمشاركة حتى يكون المشارك مسؤولا عن إيجاده، لذا كانت المشاركة بقصد تغييره ونصرة الدين من خلاله قدر المستطاع. فإيجاد المنكر غير التعامل مع منكر موجود بقصد إزالته أو تخفيفه ما أمكن.

---

(١) سورة البقرة آية ٢١٩.

(٢) انظر، أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية، ص٤٩.

(٣) القطان، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، ص١٦٥.

(٤) البهنساوي، شبهات، موضوع: الخلاف فيما لا يخضع للخلاف: ص٢٣٣ وما بعدها .

- وعن نوع المصلحة يقول الدكتور صلاح الصاوي: «أن المصالح المبتغاة من وراء هذا العمل لا تنحصر في دائرة المصالح التكميلية بل قد تتعدى ذلك إلى تحقيق جملة من المصالح الأصلية، كمنع المزيد من جرعات الإلحاد والكفر في الإعلام والتعليم ونحوه وكالمحافظة على ما بقى من أحكام الإسلام والحيلولة دون تبديله بل وإشاعة العلم بقضية التوحيد خلال المعارك الانتخابية، وإنضاج الوعي العقدي والسياسي للأمة تجاه هذه القضية، عندما تعلم من خلال هذه المعارك أن لها شريعة معطلة يجب الانتصار لها، وأن تحكيم الشريعة يرتبط بأصل الإيمان بالله ورسوله، وأن رد الشريعة أو الاعتراض عليها نقض للإيمان المجمل، وإن تقديم الولاء للعشيرة والقرابة على الولاء لله ورسوله مما ينقض أصل التوحيد أو يكاد وعندما تدرك أن صوتها أمانة يجب أن تؤدى إلى أهلها وإلا كان خيانة لله ورسوله والمؤمنين، وشهادة يجب أن تقام بالحق وإلا كانت شهادة زور، وموالاة يجب أن تتمحض لله ورسوله والمؤمنين وإلا امتهد بها سبيل إلى النفاق والزندقة .. إلى غير ذلك من الحقائق الأساسية في الدين والتي يمكن أن تجدد في الأمة علما وعملا بمناسبة الاشتغال بهذه الأعمال»[1].

د -أدلتهم من المعقول

١- المشاركة تكريس للنظام الحاكم الذي يحكم بغير ما أنزل الله[2].

بل يبالغ في الغلو ماهر بكري فيقول: «كل الأعمال حلالها وحرامها في هذا المجتمع

(١) الصاوي، صلاح، ترشيد العمل الإسلامي، ٨٧ .

(٢) انظر بيان لحزب التحرير في الأردن بعنوان (الانتخابات النيابية في الأردن ترسيخ لأنظمة الكفر)، /٥/٢٠٠٣م. وانظر مانقله الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص١٠٧. وأبو نصر الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، ص٥٠-٥١، ومحمود، الاختلافات الفقهية لدى الاتجاهات الإسلامية المعاصرة، ص٣١٠. عن المصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص ١٨١.

الجاهلي لابد أن تصب في النهاية في مصب واحد هو خدمة وبناء هذا المجتمع الكافر»[1].

واعترض على ذلك بما يلي:

العمل في أي جهاز وظيفي في الدولة، أو القيام بأي نشاط اقتصادي تقوية للنظام، فالإنسان يسهم في بناء المكان الذي يتحرك فيه بنسب متفاوتة[2].

٢ - لا يمكن إقامة حكم الله في الأرض عن طريق المشاركة في هذه المجالس، لأن النظم الحاكمة ومن خلفها القوى الاستعمارية، لا يمكن أن تسمح للدعاة بذلك، حتى لو كانوا أغلبية، بل إنهم سينقلبون على نتائج الانتخابات كما حدث في الجزائر[3].

اعترض على ذلك بما يلي:

- وهذا الكلام خطأ من ناحيتين[4]:

الأولى: لم نسمع عن أحد من الدعاة الذين دخلوا هذه المجالس أعلن أنه سيقيم دولة الإسلام من خلال هذه المجالس، كل ما يقولونه: إنهم سيعملون على الجهر بالحق، ومساندة الخير والإصلاح، ودعم الإيجابيات، وتقديم الحلول الإسلامية لمشاكل المجتمع، وإنكار المنكر، ومحاربة الظلم والفساد،، وقمع الانحلال. بالإضافة إلى تحقيق بعض المصالح للدعوة الإسلامية والدعاة، كحرية العمل الدعوي، ورفع الظلم والبطش عنهم.

الثانية: وأما أن النظم الحاكمة ومن يساندها سينقلبون على نتائج الانتخابات،

---

(١) بكري، ماهر، الهجرة، ص١٠، عن عبد الخالق، مشروعية المشاركة، ص٢١. وانظر كلام شكري مصطفى ص٢١.

(٢) انظر الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص١١٤ -١١٥. والمصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص ١٧٢.

(٣) انظر بيان لحزب التحرير في الأردن بعنوان (الانتخابات النيابية في الأردن ترسيخ لأنظمة الكفر)، / ٥/ ٢٠٠٣م. النقطة رقم ٢. وانظر ما نقله المصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص ١٧٣.

(٤) انظر المصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص ١٧٣. وانظر عبد الخالق، مشروعية الدخول في المجالس النيابية، ص٢٤ - ٢٥.

فإن الله قد كلفنا بالعمل ولم يطالبنا بالنتائج، فالكل ينثر الحب ويرجو رحمة ربه. قال الإمام النووي: «فما كُلِف به المسلم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا فعله ولم يَمْتَثِل المُخَاطَب، فلا عتب بعد ذلك على الفاعل، لكونه أدى ما عليه، فإنما عليه الأمر والنهي»[1].

المناقشة:

بعد عرض أدلة الفريقين واعتراضاتهم ومناقشتهم فيها يلاحظ الأمور التالية:

١) اتفق الفريقان على أن التشريع والحكم لا يكون إلا لله تعالى. وذلك أعظم قواعد هذه المسألة، وعليه يقوم تأصيل المسألة، وهو بذلك عقيدة لكل مسلم.

٢) اختلف الفريقان على تصور مسألة اتخاذ المجالس النيابية وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي في واقعنا المعاصر على قولين:

الفريق الأول: وقد اعتبرها من مسائل العمل لا من مسائل الاعتقاد، والتي يدور الحكم فيها بين الخطأ والصواب، ومن مسائل السياسة الشرعية والتي يقوم الحكم عليها على الموازنة بين المصالح والمفاسد. لذا استندت أدلته إلى:

أ- عموم النصوص الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر.

ب-فقه الموازنات في تحقيق ما أمكن من مصالح ودفع ما أمكن من مفاسد، وترجيح ارتكاب أدنى المفسدتين لدفع أعظمهما، أو تفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعظمهما.

ج- الحاجة والضرورة لتقوية العمل للإسلام وإزالة الموانع للوصول للناس ودعوتهم لنصرة الدين وتحكيم الشرع. كما فعل النبيﷺ في الحديبية.

أما الفريق الثاني: اعتبر أن المسألة من مسائل الاعتقاد، وبنى الحكم على ذلك واعتبرها كفرا والدخول فيها دخول في الكفر. فلم يفرق بين أصل الحكم على

---

(١) النووي، شرح النووي على مسلم، ج٢ ص٢٢.

الديمقراطية والبرلمان، وبين التعامل معها كونها أمرا واقعاً على المسلمين يتأثرون بما يصدر عنها، وتقع عليهم مفاسدها ومنافعها.

والذي يظهر رجحان ما ذهب إليه الفريق الأول في تصوره للمسألة فالبحث يتناول وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير ومدى تحقيقها لمصالح المسلمين والعمل للإسلام وتمكينه حكما وتشريعا، بل غير الإسلام هو الممكن والقائم، فمسائل الاعتقاد غير مسائل العمل، فالنبي ﷺ في صلح الحديبية عند الطلب إليه نزع صفة الرسالة في وثيقة الصلح قال: «**والله إني لرسول الله وإن كذبتموني اكتب محمد بن عبد الله**»[1]. ففرق بين العقيدة فهو رسول الله مهما كذبوه، وبين الموقف العملي وإن كذبوه فاستجاب للمشركين وقال للكاتب: «**اكتب محمد بن عبد الله**»[2]. فالدخول في اتفاقية تنكر رسالة النبي ﷺ، وتُخضع بيت الله الحرام تحت راية شركية، مع ما بين الفريقين من حالة حرب، مع ما حوته الاتفاقية من بنود فيها من ظلم مما لا يقره الشرع ويأباه في الحالات الطبيعية، كتسليم من هاجر من المسلمين إلى المدينة من أهل مكة للمشركين، بعكس من لحق بالمشركين من أصحاب محمد، مما تتنافى معه العدالة في شروط الاتفاقية، ومع ذلك أجابهم رسول الله لأن الاتفاقيات السياسية هي من باب السياسة الشرعية في مثل ذلك لا من باب العقائد، وكما هو معلوم السياسة الشرعية تقوم على الموازنة بين المصالح والمفاسد، وشروط الاتفاقية اختارها المشركون ودخلها الرسول ﷺ مضطرا لا اختيارا، ودليل ذلك قوله لعلي رضي الله عنه: «أما أن لك مثلها وستأتيها وأنت مضطر»، يشير ﷺ إلى ما وقع لعلي يوم الحكمين فكان كذلك[3]. والموازنة بين المصالح والمفاسد ظاهرة في قول النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده لا يسألونني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها»[4]. قال الخطابي: «معنى تعظيم حرمات الله في هذه القصة ترك القتال في الحرم

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، ج٢ ص ٩٧٤.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، ج٢ ص ٩٧٤.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ج٧ ص٥٠٢ - ٥٠٣.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج٢ ص ٩٧٤.

والجنوح إلى المسالمة والكف عن إراقة الدماء»[1].

٣) اختلف الفريقان في اعتبار الواقع والمرحلة من ضعف وقوة في استنباط الحكم الشرعي.

فالفريق الأول: نظر للمسألة مراعيا الواقع القائم في استنباطه للحكم، وفرق بين أمرين:

أ- حكم اتخاذ البرلمانات وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي في مرحلة التمكين والقدرة على الاختيار بين الديمقراطية أو الإسلام، كنظام للحكم فهنا يتحقق الرضا والاختيار، وهنا لم يجز اختيار غير الإسلام، واختيار غيره يكون استبدال ورضا بغير الإسلام وهو كفر كما مر سابقا.

ب- حكم اتخاذ البرلمانات وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي في مرحلة الاستضعاف، وسيطرت العلمانية، ووجود الديمقراطية واقعا في المجتمع، والبرلمانات هي وسيلة التشريع والتغيير والتأثير، مع غربة الإسلام في الواقع حكما وتشريعا، والعمل الإسلامي لتحكيم الشريعة مستضعفا يحتاج نصرة، فالدخول اضطراراً لا استبدالاً بنية نصرة الإسلام والمسلمين، كما قال النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه حين امتنع عن محو كلمة رسول الله من وثيقة صلح الحديبية: «أما أن لك مثلها وستأتيها وأنت مضطر»، يشير ﷺ إلى ما وقع لعلي يوم الحكمين فكان كذلك [2].

أما الفريق الثاني: فلم يعتبر ذلك الواقع ولم يفرق في الحكم بين مرحلتي التمكن والاستضعاف، ولا شك أن الفقه الإسلامي اعتبر في كثير من الأحكام تغير الظروف والمؤثرات واعتبر في كثير من ذلك تغيرا لمناط الحكم كما مر سابقا في قاعدة لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأزمان والأحوال والنيات...

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج٥ ص٣٣٦ .

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج٧ ص٥٠٢ - ٥٠٣ .

الترجيح

وعليه فإن الذي يترجح للباحث هو قول الفريق الأول القائل بجواز اتخاذ البرلمانات وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي، وخاصة وأن الفريق الأول يمثل جمهور العلماء والحركات واللجان والمجالس والمراكز العلمية، وهنا كثرة العلماء كثرة علم ودليل وحجة.

ولكن يجدر ذكر أمر هام وهو أن هذه الوسيلة وهي المجالس النيابية وسيلة عظيمة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي المعاصرة، يجب أن تقوم المصالح والمفاسد المترتبة على المشاركة من حين إلى آخر، ويجب على النائب استثمار هذه الوسيلة بتقديم النصح والارشاد والعمل مع المؤسسات لتحقيق الإصلاح والتغيير المطلوب، ومحاسبة المقصر أو المفسد، وتقديم مشاريع القوانين والأفكار التي تعزز الإصلاح السياسي، والتواصل مع أصحاب القرار بكافة المستويات فربما يجعل الله على يديه الخير العظيم، وأن يكون البطانة الصالحة للحاكم إن نسي ذكره وإن ذكر أعانه... وحقيقة لا يمكن حصر دور النائب في الإصلاح والتغيير فهو واسع ومتعدد سياسي واجتماعي ...

المبحث الثاني

الإصلاح والتغيير من خلال الوزارات

وفيه مطلبان

الأول: مفهوم الوزارة .

الثاني: مذاهب وأدلة العلماء والباحثين في حكم اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي.



المطلب الأول

مفهـــوم الوزارة

يتناول هذا المطلب تعريف الوزارة لغة واصطلاحا، وبيان أنواع الوزارة عند فقهاء السياسة الشرعية، ثم الوقوف على التصور المعاصر للوزارة.

أولا: مفهوم الوزارة

بناءا على أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، لابد لنا من الوقوف على مفهوم الوزارة لغة واصطلاحا كالآتي:

الوزارة في اللغة

قال ابن فارس: «(وزر) الواو والزاء والراء أصلانِ صحيحان: أحدهما الملجأ، والآخَر الثِّقَل في الشَّيء... والوزير سمِّي به لأنّه يحمل الثِّقلَ عن صاحِبِه»[1].

وأضاف ابن منظور معنى الإعانة فقال: «الوَزارَةُ والوِزارَةُ والكسر أَعلى ووَازَرَه على الأَمر أَعانه وقوّاه»[2]. وقال الراغب: «والوزير: المتحمل ثقل أميره وشغله، والوزارة على بناء الصناعة»[3].

ومما ورد في القرآن الكريم قوله تعـالى: ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي (٢٩) هَٰرُونَ أَخِي (٣٠) ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي﴾[4].

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٦ ص ٨١-٨٢ .

(٢) ابن منظور، لسان العرب،١٥ج ص ٣٥. وهذه المعاني ذكرها الزبيدي في تاج العروس ج٢٢ ص١٧٥.

(٣) الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم دمشق، ج٢ ص٥١٠.

(٤) سورة طه آيه ٢٩.

قال الطبري: «قو ظهري، وأعني به، يقال منه: قد أزر فلان فلانا: إذا أعانه وشدّ ظهره»[(١)].

وقال الزمخشري: «الوزير من الوزر، لأنه يتحمل عن الملك أوزاره ومؤنه. أو من الوَزر، لأن الملك يعتصم برأيه ويلجأ إليه [في] أموره. أو من المؤازرة وهي المعاونة. عن الأصمعي قال: وكان القياس أزيراً، فقلبت الهمزة إلى الواو»[(٢)].

وفي السنة قال رسول الله ﷺ: «وزيراي من السماء جبريل و ميكائيل ومن أهل الأرض أبو بكر و عمر»[(٣)].

وعن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق إن نسي ذكره وإن ذكر أعانه وإذا أراد الله به غير ذلك جعل له وزير سوء إن نسي لم يذكره وإن ذكر لم يعنه»[(٤)].

وقال أبو بكر الصديق في حديث السقيفة: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء»[(٥)]. قال ابن الأثير: «وفي حديث السَّقيفة: «نَحنُ الأُمَرَاء وأنْتُم الْوُزَراء»، جَمْع وَزِير وَهو الذي يُوازرُه فيَحْمِل عنه ما حُمِّلَه من الأثقال. والذي يَلْتَجِىءُ الأمِير إلى رَأيه وتَدبيره فهو مَلْجَأٌ له ومَفْزَع»[(٦)].

---

(١) الطبري، جامع البيان، ج١٨ ص٣٠١ .

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج٢ ص٤٣٢. وانظر نفس الكلام تقريبا عند الرَّازي، مفاتيح الغيب، ج٢٢ ص ٤٦.

(٣) قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ج٢ ص٢٩٠. تعليق الذهبي قي التلخيص: صحيح .

(٤) قال الألباني: صحيح. صحيح وضعيف سنن أبي داود، ج٦ ص٤٣٢.

(٥) البخاري، الصحيح الجامع، ج٣ ص١٣٤١ .

(٦) ابن الاثير، المبارك بن محمد (٥٤٤- ٦٠٦هـ =١١٥٠- ١٢١٠م)، النهاية في غريب الأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج ٥ ص٣٩٢. وانظر الرازي، مختار الصحاح، ص٧٤٠.

وقال الماوردي: «اسم الوزارة مختلف في اشتقاقه على ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه مأخوذ من الوزر، وهو الثقل لأنه يحمل عن الملك أثقاله.

الثاني: أنه مأخوذ من الوزر، وهو الملجأ ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾[1] أي لا ملجأ فسمي بذلك، لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته.

والثالث: «أنه مأخوذ من الأزر وهو الظهر، لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بالظهر، ولأي هذه المعاني كان مشتقا فليس في واحد منها ما يوجب الاستبداد بالأمور»[2].

وقال الطرطوشي: «وأشرف منازل الآدميين النبوة ثم الخلافة ثم الوزارة الوزير عون على الأمور وشريك في التدبير، وظهير على السياسة ومفزع عند النازلة.»[3].

وقال ابن خلدون: «وهي أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية، لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة، فإن الوزارة مأخوذة إما من المؤازرة وهي المعاونة، أو من الوزر وهو الثقل كأنه يحمل مع مفاعله أوزاره، وأثقاله، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة»[4].

الوزارة في الاصطلاح

إن دراسة الواقع العملي لمفهوم الوزارة والوزير تدل على أن هذا المصطلح اكتسب معان عدة أثناء تطوره الزمني والواقعي كالآتي:

- فنجد هذا المصطلح زمن النبي ﷺ بمعنى الملجأ بالمشاورة والعون قال ﷺ: «إذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق إن نسي ذكره وإن ذكر أعانه»[5].

---

(١) سورة القيامة آيه ١١.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، الباب الثاني في تقليد الوزارة، ص٤٠ .

(٣) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ٥٦.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٣٦.

(٥) قال الألباني: صحيح. صحيح وضعيف سنن أبي داود، ج٦ ص٤٣٢.

لذا ذكر الماوردي من معانيه المعنى الثاني: أي أن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته. والمعنى الثالث: أن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بالظهر، وهذا المعنى الذي قصده نبي الله موسى عليه السلام من وزارة أخيه هارون.

- ثم تطور مفهوم هذا المصطلح فيما بعد تبعا للدور المناط بالوزير وجاء هذا الدور تبعا أيضا لاتساع رقعة الدولة ولتطور نظمها ومجالات العمل فيها وكانت الذروة في زمن خلافة بني العباس فكان لابد للخليفة من يحمل معه أو عنه ذلك الحمل، وهذا هو دلالة المعنى الأول عند الماوردي حيث من معاني الوزير: أنه يحمل عن الملك أثقاله. وهذا ظاهر من قول المأمون لوزيره الفضل بن سهل[1]:«جعلت لك ... مرتبة من يقول في كل شيء فيسمع منه، ولا تتقدمك مرتبة أحد ما لزمت ما أمرتك به من العمل لله ولنبيه، والقيام بصلاح دولة أنت ولي بقيامها»[2].

وجاء في الموسوعة الفقهية: «الْوَزَارَةُ، فَهِيَ نِيَابَةٌ عَنِ الإِمَامِ فِي الأُمُورِ كُلِّهَا مِنْ غَيْرِ تَخْصِيصٍ»[3].

---

(١) قال الذهبي: «فذكر أن علي بن موسى الرضا حدث المأمون بما فيه الناس من القتال والفتن منذ قتل الأمين. وبما كان الفضل بن سهل يستره عنه من الأخبار. وأن أهل بيته والناس قد نقموا عليه أشياء، وأنهم يقولون إنك مسحور أو مجنون، وقد بايعوا عمك إبراهيم. فقال: لم يبايعوه بالخلافة. وإنما صيروه أميراً يقوم بأمرهم. فبين له أن الفضل قد كتمه وغشه». الذَهَبِي، شمس الدين (٦٧٣هـ- ٧٤٨هـ، ١٢٧٥م- ١٣٤٧م) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ج١٤ص١٠.
وقال الطبري: «تحدث الناس بالعراق بينهم أن الفضل بن سهل قد غلب على المأمون وأنه قد أنزله قصرا حجبة فيه أهل بيته ووجوه قواده من الخاصة والعامة وأنه يبرم الأمور على هواه ويستبد بالرأي دونه». الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ج٥ ص ١٢٢.

(٢) انظر هذا النص عند الدوري، عبد العزيز، النظم الإسلامية، بيت الحكمة جامعة بغداد، ص١٦٨. عن كتاب الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص٣٠٦، لم أعثر على الكتاب.

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦ ص ٢٣٠.

وهذا التعريف بوصف الوزارة نيابة عن الإمام في إدارة شؤون الحكم. هو ما ينسجم مع ما ذهب إليه الفقهاء لأنهم يبحثون الوزارة ضمن مباحث الولايات، وأيضا وصفها بأنها نيابة عن الخليفة أو السلطان فقد قرن العلماء بين بقاء ولاية الوزير بولاية الخليفة أو السلطان، وفرقوا بينهما في حالة الاستعفاء[1]، فالسلطان يستعفي من الأمة لأنه نائب عنها، أما الوزير فلا يستعفي من الأمة بل من الخليفة أو السلطان لأن ولايته مستمدة منه فهي نيابة عنه.

وبما أن الخليفة مكلف بتطبيق الشريعة وعدم الخروج عليها[2] فالوزارة والوزير تبع له في ذلك، فالوزير مقيد بالشريعة بعدم مخالفتها.

ثانيا: أنواع الوزارة

يقول الماوردي: «والوزارة على ضربين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ».

---

(١) يقول الماوردي: «وكل ما صح من الإمام صح من الوزير إلا ثلاثة أشياء ».

أحدها: ولاية العهد، فإن للإمام أن يعهد إلى من يرى وليس ذلك للوزير .

الثاني: أن للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة وليس ذلك للوزير .

والثالث: أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام، وما سوى هذه الثلاثة فحكم التفويض إليه يقتضي جواز فعله وصحة نفوذه منه. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٤١.

(٢) بين الماوردي بأن الخلافة أو الخليفة مختص بـ: «حراسة الدين وسياسة الدنيا». الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٣. ويقول ابن خلدون: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. ابن خلدون، المقدمة، ص١٩١. وقال ابن الأزرق: «النيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا». بدائع السلك في طبائع الملك، ج١ص١. وقال الجذبي: «الخلافة وهي رياسة عامة في الدين والدنيا لا عن دعوى النبوة فيخرج النبوة والقضاء، وفي كتاب التجريد الإمام خلافة شخص للرسول في إقامة قوانين شرعية وحفظ حوزة الإسلام على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة». الجذبي، محمود بن إسماعيل، الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، مكتبة نزار مصطفى الباز - الرياض - ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، ص ٥. ومن كل ذلك يتضح أن الخليفة مكلف بحفظ الشريعة وتطبيقها في الأمة وعدم الخروج عليها، وسياسة الأمة بها.

فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده».

وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر... فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلدا لها»[1].

وهذا التقسيم جاء نتيجة لأمور:

- تطور الدولة وحاجة الخليفة للاستعانة بالفكر ولرأي والمؤازرة والتأييد في المرحلة الأولى، ثم المساهمة الفعلية العملية في القيام ببعض المهام والواجبات حين كثرة الأعباء لاحقا.
- لواقع العلاقة بين الوزير والخليفة أو السلطان واستبداد كل منهما بالسلطة.

ثالثا: تطور الوزارة ممارسة وتطبيقا

يذكر ابن خلدون أن الوزارة تطورت في الحضارة الإسلامية[2] فلم يكن المنصب موجوداً نظاماً وإدارةً زمن النبي ﷺ والخلافة الراشدة، وذلك للاستغناء عنها، لبساطة الدولة، وقيام الخليفة على كل أمورها، وإنما الذي كان المشاورة والمعاونة بالرأي، وعليه يمكن إطلاق الوزير مجازا على أبي بكر وزير رسول الله ﷺ، وعمر وزير أبي بكر، وعثمان وعلي وزيري عمر ﷺ أجمعين[3]. إلى أن جاءت خلافة بني أمية فاستقر وتخصص

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، وزارة التفويض ص٣٦ والتنفيذ ص٤٣. وانظر القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج١ص ٣٧. وانظر الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٣ ص١١٤.

(٢) وانظر ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ص٢٥ وما بعدها. وللتوسع انظر الدوري، عبد العزيز، النظم الإسلامية، بيت الحكمة جامعة بغداد، ١٩٨٨م، ص١٥٩وما بعدها تحت عنوان الوزارة نشأتها وتطورها.

(٣) يقول ابن خلدون: «كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في كسرى وقيصر والنجاشي يسمون أبا بكر وزيره. ولم يكن لفظ الوزير يعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسذاجة الإسلام. وكذا عمر مع أبي بكر، وعلي وعثمان مع عمر». ابن خلدون، المقدمة، ص٢٣٧. وانظر الموسوعة الكويتية، ج٤٣ ص١٢٢.

دور الوزير فيها يقول ابن خلدون: «فكان النظر للوزير عاماً في أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحمايات والمطالبات وما يتبعها من النظر في ديوان الجند وفرض العطاء بالأهلية وغير ذلك»[1].

ولما جاءت دولة بني العباس خضعت للوزير الرقاب وكان له كل شيء إلا الحجابة، حتى أن بعض الوزراء استبد على السلطان فكان الأمر للوزير، يقول ابن خلدون: «ثم جاء في الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان، وتعاور فيها استبداد الوزارة مرة والسلطان آخرى... فانقسمت الوزارة حينئذن إلى وزارة تنفيذ، وهي حال ما يكون السلطان قائماً على نفسه، وإلى وزارة تفويض وهي حال ما يكون الوزير مستبداً عليه»[2].

ثم تطور الأمر حتى اقتصر دور الوزير على ما يحتاجه الخليفة في خاصته، أو ما يقوم به من الجباية، وتَسمَّى من له الأمر الفعلي بالأمير أو السلطان[3] ... أما دولة بني أمية بالأندلس فتطور اسم الوزير عندهم وتخصص يقول ابن خلدون: «قسموا خطته أصنافاً وأفردوا لكل صنف وزيراً: فجعلوا لحسبان المال وزيراً، وللترسيل وزيراً، وللنظر في حوائج المتظلمين وزيراً، وللنظر في أحوال أهل الثغور وزيراً»[4].

وفي الخلافة العثمانية وجد ما يعرف بالوزارة العظمى وهي تشبه منصب رئيس

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٣٩.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص٢٣٩.

(٣) يصور القلقشندية تراجع دور الوزير وصعود دور الأمراء في الخلافة العباسية فيقول: «فبعث الراضي (الخليفة) إلى ابن رائق يستقدمه من واسط ليقوم بالأمور فقدم فقلده إمارة الجيش وأمر أن يخطب له على المنابر مع الخليفة وهو أول من أشرك مع الخليفة في الخطبة وبطل نظر الوزير من يومئذ ولم يبق من الوزارة إلا اسمها بعد أن كانت أمور الدولة قبضا وصرفا وتولية وعزلا راجعة إلى الوزير وتغلب عمال الأطراف عليها ولم يبق للخليفة غير بغداد وأعمالها والحكم فيها لابن رائق دونه. القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ص ١٢٩-١٣٠.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٣٩ .

الوزراء في زماننا: «استحدث العثمانيون منصب «الوزارة العظمى» أو «الصدارة العظمى»، تمييزاً لتلك الوزارة من سائر وزارت الدولة. واستمر ذلك المنصب ما استمرت الدولة العثمانية، وألغى بإلغائها. وقصروه على آل عثمان وحدهم»[1].

رابعا: الوزارة في النظم المعاصرة

وعند الوقوف على طبيعة ومفهوم ودور الوزارة والوزير لابد من الملاحظات التالية:

- الوزارة هي السلطة التنفيذية في الدولة المعاصرة [2].
- الوزارة أو الوزير مقيد بالدستور والقانون[3]. ونقف هنا على أمرين:

الأول: أن في هذا التقييد نوع شبه من وزارة التنفيذ في الفقه الإسلامي وإن كانت

---

(١) انظر دراسة بعنوان: الدولة العثمانية وأحداثها حسب التسلسل التاريخي من عام ٦٥٦هـ، ١٢٥٨م إلى عام ٨١٦هـ، ١٤١٣م، بدون ذكر اسم الكاتب، انظر الموضوع على الانترنت موقع مقاتل.

(٢) المادة ٤٥ من الدستور الأردني: يتولى مجلس الوزراء مسؤولية إدارة جميع شؤون الدولة الداخلية والخارجية باستثناء ما قد عهد أو يعهد به من تلك الشؤون بموجب هذا الدستور، أو أي تشريع آخر الى أي شخص أو هيئة أخرى. والمادة رقم ١٥٦ من الدستور المصري تنص على صلاحيات مجلس الوزراء ومنها فرع ج: إصدار القرارات الإدارية والتنفيذية وفقا للقوانين والإدارات. والمادة ١١٥ من القانون السوري تنص على أن: مجلس الوزراء هو الهيئة التنفيذية والإدارية العليا في الدولة. الشريف، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص ١٥٥-١٥٦. والدستور الأردني.

(٣) المادة ١٣١ من الدستور الأردني تنص على أن: هيئة الوزارة مكلفة بتنفيذ أحكام هذا الدستور. وأيضا القسم يلزم بذلك فالمادة رقم٤٣ من الدستور الأردني تنص على أن: على رئيس الوزراء والوزراء قبل مباشرتهم أعمالهم أن يقسموا أمام الملك اليمين التالية: أقسم بالله العظيم أن أكون مخلصا للملك وأن أحافظ على الدستور وأن أخدم الأمة وأقوم بالواجبات الموكولة إلي بأمانة. وتنص المادة رقم١٥٥من الدستور المصري على: «أقسم بالله العظيم أن أحافظ مخلصا على النظام الجمهوري، وأن احترم الدستور والقانون». وكذا في باقي الدساتير. الشريف، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص ١٥٥ وما بعدها. والدستور الأردني، وزارة الأوقاف الأردنية، مطابع الأوقاف، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

أوسع سلطة من وزارة التنفيذ في الإسلام، والذي يكون دور الوزير فيها كما سبق الإشارة إليه بأنه وسط بين الخليفة وبين الرعايا والولاة يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر... فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلدا لها.

الثاني: وهذا اختلاف جوهري بين الوزارة في الإسلام والوزارة في الأنظمة المعاصر وهو ما يطلق عليه المرجعية، فالوزارة ونظام الحكم في الإسلام مرجعيته (وهو ما يطلق عليه في الفكر الإسلامي بالحاكمية) كما مر سابقا الشريعة الإسلامية ودوره مقيد بعدم مخالفة الشريعة، بينما المرجعية في الأنظمة المعاصرة مختلفة فهي الدستور والقانون، والدستور يجعل إصدار القوانين بيد الشعب، لأن الحكم الديمقراطي[1] نيابي، ونتج عن هذه المرجعية مخالفات للشريعة في بعض الجوانب كبعض المواد في قانون العقوبات في النظام القضائي، والربا وشيوعه في النظام الاقتصادي والمالي...

- الوزارة أو الوزير هو الرئيس الأعلى في وزارته ويتولى إصدار القرارات الإدارية والتنفيذية[2]. وهذا نوع من الشبه بوزارة التفويض في الفقه الإسلامي، فهو في وزارته له سلطة اتخاذ القرار وإصدار التعليمات والتوجيهات في اختصاص وزارته.

وعليه يمكن القول بأن الوزارة المعاصرة فيها نوع شبه من وزارة التنفيذ، وذلك

---

(١) والواقع أن الديمقراطية في أغلب الوطن العربي ديمقراطية شكلية، حيث أن الذي يمسك بنظام الحكم ويوجهه، ويتحكم في اختيار أعضاءه ترشحا وتعيينا، ويمسك بموارد الدولة وأركانها فئة قليلة متمكنة من الشعب، لا يسمحون لغيرهم بالوصول لمراكز التأثير والتغيير.

(٢) في الدستور المصري مادة رقم ١٥٧: «الوزير هو الرئيس الإداري الأعلى في وزارته ويتولى رسم سياسة الوزارة في حدود السياسة العامة للدولة ويقوم بتنفيذها». في الدستور الأردني مادة ٤٧: «الوزير مسئول عن إدارة جميع الشؤون المتعلقة بوزارته وعليه أن يعرض على رئيس الوزراء أية مسألة خارجة عن اختصاصه» وفي الدستور الكويتي مادة رقم ١٣٠: «يتولى كل وزير الإشراف على شؤون وزارته ويقوم بتنفيذ السياسة العامة للحكومة فيها كما يرسم اتجاهات الوزارة ويشرف على تنفيذها». وكذلك الدستور اليمني مادة رقم ١٤٤... الشريف، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص ١٥٥وما بعدها.

بتقييدها بالدستور والقانون، وأيضا بتنفيذ السياسة العامة للحكومة. وأيضا فيها نوع شبه من وزارة التفويض لما للوزير من سلطة اتخاذ القرارات والتعليمات وتنفيذها فيما يخص وزارته، والتي تخلو منها وزارة التنفيذ كما سبق بيانه.

المطلب الثاني

مذاهب وأدلة العلماء والباحثين في حكم اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي

اختلف العلماء والباحثون والمفكرون المعاصرون في اتخاذ الوزارات المعاصرة وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي بقصد تقليل الشر الواقع أو استجلاب الخير على قولين:

القول الأول: جواز اتخاذ الوزارات المعاصرة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي وهو قول الجمهور من العلماء والحركات الإسلامية ومنهم:

يمكن القول بالجواز تخريجا[1]على أقوال كثير من العلماء السابقين[2] كالماوردي[3]،

---

(١) يقول الشيخ عبدالله بن بيه: «نعني بالتخريج: القول في المسألة التي لا نص فيها للإمام، بمثل قوله في مسألة تساويها إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلة بينها، فمذهبه في كل مسألة وجدت فيها تلك العلة كمذهبه فيها». بن بيه، عبد الله الشيخ المحفوظ، سبل الاستفادة من النوازل «الفتاوى» والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج١١ ص٥٩١ .

(٢) لقد أجازوا للمسلم تولي الولايات، أو العمل بالمعنى السياسي للظالم والكافر قياسا على فعل يوسف عليه السلام، والنجاشي في الحبشة. وبما أن الوزارة المعاصرة لم تكن بهذه الصورة في زمانهم مع اعتبار الوزارة نوع ولاية، يمكن أن يخرج على قولهم القول بالجواز باعتبار اشتراكهما بنوع ولاية، مع أولوية القول بالجواز في الوزارة المعاصرة في البلاد المسلمة وما فيها من قرب للإسلام، من تلك الوزارة في بلاد كافرة لاتعرف من الشريعة شيئا.

(٣) وقال الماوردي في كتابه نصيحة الملوك بعد أن ذكر مذاهب الفقهاء في المسألة وناقش أدلتهم (خاصة بموقف يوسف عليه السلام وتقلده من كافر) مرجحا قول من ذهب للجواز: «فعلى المتقلد أن ينوي الصلاح والخير، ويأمر بالإنصاف والعدل، ولا يضره التقلد، وإن كان من يدي ظالم». الماوردي، أبو الحسن، نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، دار الشؤون الثقافية العامة ببغداد، ١٩٨٦م، ص٥٢٩.

وابن تيمية[1] وابن القيم[2]، والسيوطي[3]، والقرطبي[4]،وأبو حيان الأندلسي[5]، والفخر

(١) يقول ابن تيمية: «ومن هذا الباب تولي يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض وكان هو وقومه كفارا». ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠ص٥٦.

(٢) يقول ابن القيم: «فيجب تحري خير الخيرين ودفع شر الشرين وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس عباد النار لأن النصارى أقرب إليهم من أولئك وكان يوسف الصديق عليه السلام نائبا لفرعون مصر وهو وقومه مشركون وفعل من الخير والعدل ما قدر عليه ودعا إلى الإيمان بحسب الإمكان». ابن القيم، الطرق الحكمية، ص٣٤٧. أما قول ابن تيمية فسيأتي في الأدلة.

(٣) يقول السيوطي: «استدل به على جواز طلب الولاية كالقضاء ونحوه لمن وثق من نفسه بالقيام بحقوقه بصفة مدح للمصلحة خصوصا لمن لا يعلم مقامه، وعلى أن المتولي أمرا شرطه أن يكون عالما به خبيرا ذكي الفطنة، وجواز التولية من الكافر والظالم». السيوطي، جلال الدين، الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق سيف الدين عبد القادر، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٨١م، ص١٥٥.

(٤) قال القرطبي رحمه الله: «قال بعض أهل العلم: في هذه الآية ما يبيح للرجل الفاضل أن يعمل للرجل الفاجر والسلطان الكافر، بشرط أن يعلم أنه يفوض إليه في فعل لا يعارضه فيه، فيصلح منه ما شاء، وأما إذا كان بحسب اختيار الفاجر وشهواته وفجوره فلا يجوز. وقال قوم: إن هذا كان ليوسف خاصة، وهذا اليوم غير جائز؛ **والأول أولى** إذا كان على الشرط الذي ذكرناه. والله أعلم».. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٩ص٢١٥

(٥) قال أبو حيان الأندلسي: «طلب يوسف هذه الولاية ليتوصل إلى إمضاء حكم الله، وإقامة الحق، وبسط العدل، والتمكن مما لأجله تبعث الأنبياء إلى العباد، ولعلمه أن غيره لا يقوم مقامه في ذلك. فإنْ كان الملك قد أسلم كما روى مجاهد فلا كلام، وإن كان كافراً ولا سبيل إلى الحكم بأمر الله ودفع الظلم إلا بتمكينه، فللمتولي أن يستظهر به... وما زال قضاة الإسلام يتولون القضاء من جهة من ليس بصالح، ولولا ذلك لبطلت أحكام الشرع، فهم مثابون على ذلك إذا عدلوا». أبو حيان، البحر المحيط، ج٥ ص٣١٨.

الرازي[1]، وأبو البركات النسفي[2]، والزمخشري[3]، والألوسي[4]، والشوكاني[5]، ومن العلماء المعاصرين العلامة الموريتاني محمد أمين الشنقيطي[6]، ومن علماء الجزيرة عبد

(١) يقول الرازي: «فكيف طلب الإمارة من سلطان كافر فنقول:... إنه ﷺ كان مكلفاً برعاية مصالح الخلق من هذه الوجوه، وما كان يمكنه رعايتها إلا بهذا الطريق، وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، فكان هذا الطريق واجباً عليه ولما كان واجباً سقطت الأسئلة بالكلية». الرازى، مفاتيح الغيب، ج١٨ ص ٤٧٤.

(٢) قال أبو البركات النسفي رحمه الله: «قالوا: وفيه دليل على أنه يجوز أن يتولى الإنسان أعماله من يد سلطان جائر، وقد كان السلف يتولون القضاء من جهة الظلمة». النسفي، أبو البركات (ت٧١٠هـ،١٣١٠م) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج٢ ص١٩٤ .

(٣) قال الزمخشري: «عن قتاده هو دليل على أنه يجوز أن يتولى الإنسان عملا من يد سلطان جائر. وقد كان السلف يتولون القضاء من جهة البغاة ويرونه. وإذا علم النبي أو العالم أنه لاسبيل إلى الحكم بأمر الله ودفع الظلم إلا بتمكين الملك الكافر أو الفاسق فله أن يستظهر به». الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة، ج٢ ص٢٦٣.

(٤) وقال الألوسي: «وفيه دليل على جواز مدح الإنسان نفسه بالحق إذا جُهل أمره، وجواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشريعة، وإن كان من يد الجائر أو الكافر، وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلاً، وكان متعيناً لذلك». الألوسي، روح المعاني، ج١٣ ص٥.

(٥) وقال الشوكاني: «وقد استُدل بهذه الآية على أنه يجوز تولى الأعمال جهة السلطان الجائر بل الكافر لمن وثق من نفسه بالقيام بالحق». فتح القدير، ج٣ ص٣٥ .

(٦) قال الشنقيطي: «نبي الله يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام طلب التولية من ملك مصر وانعقدت له منه وهو كافر كما قال تعالى حكاية عنه ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ فلو كانت التولية من يد الكافر المتغلب حرام غير منعقدة لما طلبها هذا النبي الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم من يد الكافر ولما انعقدت له منه». نقل الفتوى أبو العباس، عماد، في بحثه بين منهجين (١٠): المشاركة في الانتخابات النيابية ونحوها، وهو بحث تميز بالإكثار بنقل أقوال علماء المدرسة السلفية في المسألة، موقع منتديات كل السلفيين.

الرحمن بن ناصر السعدي[1]، ومن مصر الشيخ علي الخفيف[2]،والشيخ محمد متولي الشعراوي[3]، والدكتور يوسف القرضاوي[4]، والدكتور عبد الرحمن عبد الخالق[5]، وذهب إلى هذا الاجتهاد كثير من العلماء وأهل الحل والعقد في الحركات الإسلامية المعاصرة كالجماعة الإسلامية بباكستان وأبو الأعلى المودودي[6]، وفي السودان شاركت

---

(١) قال السعدي: «لو سعى المسلمون الذين تحت ولاية الكفار وعملوا على جعل الولاية جمهورية يتمكن فيها الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدنيوية لكان أولى من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم الدينية والدنيوية وتحرص على إبادتها وجعلهم عمَلَةً وخَدَمًا لهم .
نعم إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين وهم الحكام فهو المتعين ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة فالمرتبة التي فيها دفع ووقاية للدين والدنيا مقدمة والله أعلم». السَّعْدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام الرحمن، ص٣٨٨ .

(٢) قال الشيخ علي الخفيف: «أرى أنه لا مانع شرعا يمنع الجماعات الدينية من دخول البرلمان والاشتراك في الحكم بصفة عامة». لماذا يدخل التيار الإسلامي الانتخابات؟ ص٣٦ . عن محمد، حمدي بخيت عمران، المشاركة في المجالس النيابية، منشور على موقع هدي الإسلام .

(٣) جاء في موسوعة الوكيبيديا على الانترنت عن الشيخ محمد متولي الشعراوي: «وفي نوفمبر ١٩٧٦م اختار السيد ممدوح سالم رئيس الوزراء آنذاك أعضاء وزارته، وأسند إلى الشيخ الشعراوي وزارة الأوقاف وشئون الأزهر. فظل الشعراوي في الوزارة حتى أكتوبر عام ١٩٧٨م. وبعد أن ترك بصمة طيبة على جبين الحياة الاقتصادية في مصر، فهو أول من أصدر قرارًا وزاريًا بإنشاء أول بنك إسلامي في مصر وهو بنك فيصل حيث إن هذا من اختصاصات وزير الاقتصاد أو المالية (د. حامد السايح في هذه الفترة)، الذي فوضه، ووافقه مجلس الشعب على ذلك.

(٤) القرضاوي: فتاوى معاصرة، ج٣ ص٤٢٨. وقال الدكتور يوسف القرضاوي : «والمسلم الذي يدعوا إلى الديمقراطية إنما يدعوا إليها باعتبارها شكلا للحكم يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، واقرار الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٠م، ج٢ ص٧١٥ + ص وما بعدها ٤٠٩.

(٥) عبد الخالق، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة، ص٥ .

(٦) شاركت الجماعة بعدة حقائب وزارية في حكومة ضياء الحق. انظر الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص ١١٧.

الحركة الإسلامية في الوزارات عدة مرات[١]، وفي ماليزيا شارك حزب باس الإسلامي[٢]، وفي اندونيسيا شارك حزب ماشومي الإسلامي[٣]، والأحزاب الإسلامية في تركيا[٤]،، وفي سوريا شارك العلماء مبكرا كمحمد المبارك[٥] والشيخ مصطفى الزرقا[٦] الشيخ سعيد حوى[٧]، وفي لبنان أجاز ذلك الشيخ مصطفى الطحان[٨]، والشيخ فتحي يكن والشيخ فيصل مولوي[٩]، والحركة الإسلامية وكثير من العلماء في الأردن ومنهم

---

(١) انظر المصري، المشاركة السياسية، ص١٢٠. وانظر الصلابي، فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ١ج ص ١٣٦.

(٢) حيث شارك الحزب بحقيبتين وزاريتين. انظر علي، مصطفي، تجربة الحزب الإسلامي في ماليزيا، دراسة منشورة في كتاب التميمي، مشاركة الإسلاميين في السلطة، ص١٣١ .

(٣) ووصل رئيس الحزب محمد ناصر الدين ليكون نائب رئيس الجمهورية، انظر الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص ١١٨.

(٤) انظر التفصيل الصلابي، فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ج١ ص ١١٧ وما بعدها .وانظر الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص ١١٨ .

(٥) وفي عام ١٩٤٧ قدم استقالته من وزارة التربية، وعين المبارك خلال الفترة ١٩٤٩ ـ ١٩٥٢ وزيراً للأشغال العامة ثم وزيراً للمواصلات ثم وزيراً للزراعة..انظر جرار، حسني أدهم، محمد المبارك العالم والمفكر والداعية، دار البشير، عمان، الطبعة الأولى ١٩٨٨.

(٦) حيث انتخب نائبا في البرلمان السوري عن مدينة حلب، وتولى حقيبة وزارتي الأوقاف والعدل سنة ١٩٥٦م، ثم سنة ١٩٦١م . انظر العقيل، من رجال الفكر والدعوة، ج٢ ص ١١٤٣ .

(٧) قال الشيخ سعيد حوى رحمه الله ـ في تفسيره: «ففي عصرنا حيث يتحكم الكفر ويحكم، وحيث فرضت أنظمة كافرة على أقطار إسلامية، تجد بعض المسلمين يترددون في المشاركة أو في رفضها، ونجدهم يترددون في ترشيح أنفسهم لمناصب الدولة، والذي نفهمه من قصة يوسف عليه السلام أنه يستطيع المسلم أن يزكي نفسه في بعض المجالات، وأن يستلم منصباً من مناصب الدولة إن كان في ذلك خدمة لدين الله، أو مصلحة للمسلمين». حوى، حوى، سعيد، الأساس في التفسير، ج٥ ص٢٦٧١.

(٨) يقول الشيخ مصطفى الطحان: «إذا كانت هناك ضرورة حقيقية أو أن اشتراك الإسلاميين في مثل هذه الحكومات سيعود بالنفع العميم على المسلمين، أو سيمنع فسادا كبيرا وضررا مصيريا يحيق أو يهدد وجودهم، فالاشتراك في هذه الحالة أولى». الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، ص١٧ عن الوكيلي، فقه الأوليات، ص١٩٠.

(٩) يقول الشيخ فيصل مولوي: يظهر لنا جواز المشاركة في الحكم غير الإسلامي من خلال عرض قصّة يوسف عليه السلام إذا كان يترتّب على ذلك مصلحة كبرى أو دفع شرّ مستطير، ولو لم يكن بإمكان المشارك أن يغيّر في الأوضاع تغييراً جذرياً. مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ .

الدكتور إبراهيم زيد الكيلاني، والدكتور عمرالأشقر[١]، والدكتور علي الصوا[٢]، والدكتور عبد العزيز الخياط، والدكتور علي الفقير، والدكتور عبد السلام العبادي، والدكتور أحمد هليل، والدكتور بسام العموش[٣]... والحركة الإسلامية في فلسطين[٤]،

---

(١) يقول الدكتور بعد عرضه لأدلة المانعين، وأدلة المجيزين: «يتبين أن القول بالجواز هو الراجح». الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص ١١٦.

(٢) انظر رأيه عند المصري، المشاركة السياسية المبحث الثاني المشاركة في الوزارة، بحث منشور على موقع المركز الفلسطيني للإعلام.

(٣) الشيخ محمد الخضر الشنقيطي حيث كان وزيرا في أول حكومة برئاسة رشيد طليع في عام ١٩٢١م والذي كان قاضي القضاة (وهو مفتي المالكية بالمدينة المنورة، انظر محمد بن أحمد المحبوبي، الرحلات الشنقيطية، دراسة على موقع الانترنت موقع منتديات المشهد الموريتاني)، والشيخ سعيد الكرمي في حكومة علي الركابي عام ١٩٢٢م ولأربع وزارات متتالية وكان قبلها قاضي القضاة، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي قاضيا للقضاة ووزيرا للمعارف عام ١٩٤٧م في وزارة سمير الرفاعي ولأربع وزارات متتالية وأربع وزارات لغاية ١٩٦١م (ويظهر أنه غير العلامة الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الجكني (ت ١٣٩٣هـ) الشنقيطي الذي عاش في السعودية يقول محمد المحبوبي: ويذكر يوسف مقلد في كتابه «شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون» شنقيطياً آخر شغل حقيبة وزارة التهذيب. يقول: «وفي الأردن اليوم الشيخ محمد أمين الشنقيطي. كان وزيراً للتربية عام ١٩٦١م وقاضي القضاة.) ، وقبل الدكتور عبد العزيز الخياط في عام ١٩٧٣م وزارة الأوقاف، وفي عام ١٩٧٦م قبل كامل الشريف وزارة الأوقاف، وفي عام ١٩٨٩م قبل الدكتور علي الفقير وزارة الأوقاف، والدكتور عبد السلام العبادي في عام ١٩٩٣م، وقبل الدكتور بسام العموش (دكتوراة عقيدة) وزارة التنمية الإدارية عام ١٩٩٨م، وفي عام ٢٠٠١م قبل الدكتور أحمد هليل وزارة الأوقاف، وفي عام ١٩٧٠ قبل الدكتور اسحق الفرحان وزارة للتربية والتعليم والأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية فكانت أو مشاركة لعضو من الحركة الإسلامية، وفي عام ١٩٩١م شاركة الحركة الإسلامية بخمس حقائب وزارية كان للعلماء منها وزارة الأوقاف للدكتور إبراهيم زيد الكيلاني وهو عميد كلية الشريعة في الجامعة الأردنية سابقا. انظر موقع وكالة الأنباء الأردنية بترا، موضوع الحكومات الأردنية، وانظر العكايلة، عبدالله، تجربة الحركة الإسلامية في الحكم، دراسة منشورة في كتاب التميمي، مشاركة الإسلاميين في السلطة، ص١٠٦. انظر الوزارات والوزراء على موقع وكالة الأنباء الأردنية بترا، موضوع الحكومات الأردنية.

(٤) انظر الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص ١١٨ -١١٩. ويقول مشير المصري، ففي لقاء شخصي عقدته مع الشيخ أحمد ياسين مؤسس وزعيم حركة المقاومة الإسلامية حماس في زيارة لبيته بتاريخ (١٨/١/٢٠٠٤) قال: «هدفنا تحرير الأرض والإنسان الفلسطيني، فإذا كانت المشاركة في الحكومة توصلنا إلى تحقيق أهدافنا رحبنا بها، ونحن لا نشارك في حكومة في ظل احتلال يدفع المشاركين إلى الاستسلام والتسليم ونزع السلاح ورفع الرايات البيضاء». المصري، المشاركة السياسية المبحث الثاني المشاركة في الوزارة، بحث منشور على موقع المركز الفلسطيني للإعلام.

وفي الجزائر حركة مجتمع السلم ومؤسسها الشيخ محفوظ النحناح[1]، والحزب الإسلامي في العراق وعلى رأسه العلامة عبد الكريم زيدان[2]، والحركة الإسلامية اليمن[3]، ومنهم الشيخ عبد المجيد الزنداني[4]، والدكتور عبدالله الأهدل[5]، وقال بالجواز الأستاذ محمد

---

(١) رشحت الحركة الشيخ محفوظ نحناح إنتخابات الرئاسة وحصلت على المرتبة الثانية في الانتخابات الرئاسية، وشاركت مرات عدة فمرة بسبع حقائب وزارية، وأخرى بثلاث حقائب في الحكومة وثالثة بأربعة وزارات. انظر دراسة بعنوان الشيخ محفوظ النحناح، على الانترنت. وانظر العقيل، عبدالله، من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية، ج٢ ص ٧٥١ وما بعدها.

(٢) ذكر ذلك صالح سرية في اعترافاته ومعايشته للحدث فقال: «وعين رئيس الإخوان السياسي وهو الدكتور» عبد الكريم زيدان «وزيراً في وزارة الرئيس».البكر،انظر اعترافات صالح سرية، موسوعة الحركات الإسلامية والسياسة الأمنية،ج١، قضية الفنية العسكرية ١٩٧٤: الفصل الثالث: صالح عبد الله سرية، الموضوع منشور على الانترنت. وانظر هذه الاعترافات على موقع صحيفة المصريون، بتاريخ ١٩ / ١٠ / ٢٠٠٩م .

(٣) مرت الحركة الإسلامية الحديثة في اليمن بمرحلتين، الأولى من أوائل الثلاثينات حتى قيام الثورة ١٩٤٨م التي قامت بها الحركة الإسلامية تحت اسم حركة الأحرار التي أطاحت بالإمام يحيى وأحلت مكانه الإمام عبدالله الوزير، وأقامت سلطة تقوم على انتخاب الإمام ووجود مجلس شورى، ولكنها لم تستمر سوى ثلاثة أسابيع، والمرحلة الثانية من أواخر الخمسينات حتى الآن، ومثل الحركة في هذه المرحلة الأستاذ محمد الزبيري في موقع نائب رئيس الوزراء ووزير المعارف عام ١٩٦٢م ثم عضوا في المجلس الرأسي من ١٩٦٢-١٩٦٤م، ثم شاركت الحركة بحقائب وزارية عديدة وخاصة في الأعوام ١٩٨٢م وما بعدها، ثم التجمع اليمني للإصلاح حيث اشترك في بداية التسعينات في حكومة ائتلافية بست حقائب وزارية بينها حقيبة نائب رئيس الوزراء. انظر مصطفى، نصر، الحركة الإسلامية اليمنية عشرون عاما من المشاركة السياسية، بحث منشور في كتاب التميمي، عزام، مشاركة الإسلاميين في السلطة، ص١٤١ – ١٦٦. وانظر الصلابي، فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ج١ ص ٩٧ وص١٠٧.

(٤) حيث ترأس مكتب التوجيه والإرشاد، الذي صدر وفق قانون في عهد الرئيس الراحل إبراهيم الحمدى، وترأسه على التوالي كل من الشيخ عبد المجيد الزنداني والقاضي يحيي الفسيل، ونص القانون على أن يكون رئيس المكتب بدرجة وزير، ونائبه بدرجة نائب وزير، ووكيله بدرجة وكيل وزارة، انظر، فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ج١ ص١٠٩ .

(٥) يقول الدكتور: منكر على من: «يناصبون العداء للعلماء الذين ترجح عندهم الدخول في المعترك السياسي بعد دراسة هذا الأمر... كالدخول في الانتخابات البرلمانية وتولية بعض الوظائف، كالوزارات فيسارع أولئك في اتهام هؤلاء بأنهم يقرون الطواغيت على الحكم بغير ما أنزل الله...». الراشد، أصول الإفتاء والإجتهاد التطبيقي، ج ٤ص٧٠. نقلا عن كتاب الإيمان هو الأساس، ص٣٠٦.

أحمد الراشد[1]، والدكتور عبد الرحمن اللويحق[2]، والشيخ راشد الغنوشي[3]، والدكتور علي الصلابي[4]، والدكتور محمد الوكيلي[5] ...

القول الثاني: عدم جواز اتخاذ الوزارات المعاصرة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي وممن قال بذلك:

حزب التحرير الإسلامي[6]، والشيخ محمد قطب[7]، والدكتور محمد أبو فارس[8]،

---

(١) يقول الراشد: يجوز للدعوة أن تشارك في الحكم العلماني وترشح بعض دعاتها كوزراء ووكلاء وزراء وأعضاء برلمان. الراشد، أصول الإفتاء والإجتهاد التطبيقي، ج ٤ص٦٨ .

(٢) يقول بعد استعراض الأقوال وترجيح رأي القائلين بالجواز وهو الرأي الأول: «الذي يترجح والله أعلم القول الأول». اللويحق، عبد الرحمن، الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ص٥٢٣.

(٣) يقول الشيخ راشد الغنوشي: «يقتضي الواجب الشرعي أن يشارك المسلم في تحقيق مثل هذا الحكم، فردا كان أم جماعة، عملا بالأصول والمقاصد الشرعية السالفة، التي تؤول إلى قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، أو قاعدة الضرورة والاستطاعة، أو قاعدة النظر في مآلات الأفعال... الغنوشي، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي، بحث منشور في كتاب، مشاركة الإسلاميين في السلطة، عزام التميمي، ص١٧.

(٤) يقول الدكتور علي الصلابي: «إن تولى أهل التوحيد والإيمان أعباء الحكم لدولة غير مؤمنة نوع من أنواع التمكين ... والذي يبحث في هذه المسألة من الناحية الشرعية والممارسات التاريخية يصل إلى نتيجة أن المسألة تدخل تحت السياسة الشرعية للجماعة المسلمة الرشيدة التي تسعى لتحكيم شرع الله والتمكين لدينه». الصلابي، علي (مواليد ١٩٦٣م) فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ج١ ص ٩٦.

(٥) فبعد أن ذكر رأي الفريقين قال: «فإذا أيقنت الحركة أن مشاركتها تحقق لها مصالح أكبر من المفاسد، جاز لها أن تمارس هذا الحق، أما إن كانت في هذه المشاركة مخاطرة، ومراهنة غير مضمونة الربح، فالأولى الانتظار إلى حين استكمال العدة». الوكيلي، محمد، فقه الأولويات، ص ١٨٨.

(٦) يقول الحزب: إن المشاركة في الوزارة هو تأييد وقبول بالنظام القائم، والرضى به والولاء له، وحيث أن هذا النظام غير إسلامي، وإنما هو نظام كفر، فان القبول به وإعلان الولاء له معصية قد تصل بصاحبها إلى حد الردة والكفر. حزب التحرير، بيان بعنوان حكم الاشتراك في الوزارة في الأردن، بتاريخ٢/ ١/ ١٩٩١م.

(٧) يقول محمد قطب: «لا ينبغي للمسلم أن يكون وزيرا، فإنه حينئذ يقع تحت الضغط المباشر للجاهلية بحيث لا يستطيع الفكاك...» انظر واقعنا المعاصر، ص٥١٢.

(٨) يقول الدكتور أبو فارس: «فالقاعدة إذن حرمة المشاركة في الوزارة التي تحكم بشريعة غير شريعة الله تعالى، وهذه القاعدة هي التي يفتى بها وهذه الفتوى هي الأصل الذي لا يصار إلى غيره». أبو فارس، محمد عبد القادر، المشاركة في الوزارة في الأنظمة الجاهلية، ١٩٩١م، ص٤٠.

محمد بن شاكر الشريف[1]، والشيخ محمود عبد العزيز جوده[2]، وجماعات السلفية الجهادية ومنهم أبو محمد المقدسي[3]، وأبو بصير عبد المنعم مصطفى[4]، وجماعات التكفير والهجرة كمصطفى شكري وماهر بكري[5].

-أدلة الفريقين في المسألة:

نحاول في هذا المطلب أن نذكر أدلة الفريقين كالآتي:

أولا: أدلة من قال بجواز اتخاذ المجالس النيابية المعاصرة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي وهي:

الدليل الأول: الاستدلال بعمل يوسف عليه السلام حيث طلب عملا في حكم ومجتمع جاهلي.

الدليل الثاني: الاستدلال بحكم بالنجاشي للحبشة وإقرار النبي ﷺ له.

الدليل الثالث: الاستدلال بالمصالح المترتبة على اتخاذ هذه الوسيلة في الإصلاح والتغيير.

---

(١) يقول محمد بن شاكر: «لا يجوز تولي الوزارة في الحكومات غير الإسلامية». شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة. ص٢٦٥ .

(٢) يقول محمود جوده- أمير جماعة المسلمين كما يلقب نفسه - منكراً على من أجاز ذلك: «جعل الإخوان من منهجهم المشاركة في الحكم الجاهلي أي الدخول في وزارات وبرلمانات الحكومات الجاهلية ...وحاولوا تبرير هذا الشطط والفساد». جوده، محمود، المشاركة في الحكم الجاهلي، بحث منشور على الانترنت، بدون دار نشر أو طبعة، ص ٤ .

(٣) يقول المقدسي: «إنَّ مُقايسة تولي كثير من المفتونين للوزارة في ظلِّ هذه الدول الطاغوتية التي تشرع مع الله وتحارب أولياء الله وتوالي أعداءه على فِعل يوسف عليه السلام قياس فاسد وباطل من وجوه». المقدسي، أبو محمد، الديمقراطية دين، بحث منشور على الانترنت، ص ١٠.

(٤) حيث رفض الديمقراطية والمشاركة في مؤسساتها كالبرلمان والوزارة... ورد على المجيزين وأدلتهم عليهم. انظر كتابه حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية .

(٥) فعند هذا الفكر أن المجتمعات كافرة مؤسسات وأفرادا يجب اعتزالها. انظر حامد، محمد، أئمة التكفير ظاهرة التكفير في العصر الحاضر، الفاروق القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢١٠ وما بعدها. وانظر عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية، ص٢١.

وسنتناول هذه الأدلة بالتفصيل ووجه الاستدلال بها، ثم إيراد اعتراضات الفريق المانع على الاستدلال بهذه الأدلة، ثم الإجابة على هذه الاعتراضات مع تعليق الباحث فيما يمكن من إضافة أو توجيه.

الدليل الأول: استدل من قال بجواز اتخاذ هذه الوسيلة بعمل يوسف عليه السلام حيث طلب عملا[1] في حكم ومجتمع جاهلي.

ويقوم الاستدلال بموقف يوسف عليه السلام على ركنين هما:

- **الركن الأول:** أن المجتمع زمن يوسف عليه السلام بأفراده ونظامه الحاكم لم يكن مجتمعا إسلاميا.

- **الركن الثاني:** كان يوسف عليه السلام مقيد بقانون الملك.

وسنتناول الركنين إثباتا واستدلالا كما ذهب إليه العلماء والباحثين كالآتي:

الركن الأول: أن المجتمع زمن يوسف عليه السلام بأفراده ونظامه الحاكم لم يكن مجتمعا إسلاميا.

ويظهر ذلك من عدة مواقف ذكرتها النصوص منها:

أ – تظهر عقيدة المجتمع من قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْأَخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴾[2]، فهو مجتمع لا يؤمن بالله تعالى وكما قال يوسف لصاحبي السجن الذين هم من هذا المجتمع ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ﴾[3].

---

(١) العمل في لغة الفقهاء والمفسرين في موقف يوسف عليه السلام هو أقرب ما يكون في زماننا بالوزارة. يقول ابن كثير: «يوسف عليه السلام ولاه مَلك مصر الريانُ بن الوليد الوزارة في بلاد مصر». ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤ ص٣٩٦.

(٢) سورة يوسف آية ٣٧.

(٣) سورة يوسف آية ٣٩ –٤٠.

قال أبو جعفر: «(ما تعبدون) وقد ابتدأ الخطاب بخطاب اثنين فقال: (يا صاحبي السجن) لأنه قصد المخاطب به، ومن هو على الشرك بالله مقيمٌ من أهل مصر، فقال للمخاطَب بذلك: ما تعبد أنتَ ومن هو على مثل ما أنت عليه من عبادة الأوثان»[1].

وقال ابن كثير: «إن يوسف عليه السلام أقبل على الفتيين بالمخاطبة، والدعاء لهما إلى عبادة الله وحده لا شريك له وَخَلْع ما سواه من الأوثان التي يعبدها قومهما»[2].

وأيضا المجتمع غير مسلم في قيمه وأخلاقه قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[3].

قال محمد رشيد رضا في تفسير هذه الآية: «هذا خبر يراد به لازمه، وهو التعجب والإنكار الصوري من النواحي أو الجهات الأربع:

(١) كون المتحدث عنها امرأة عزيز مصر وزير الملك الأكبر في علو مركزها.

(٢) كونها تهين نفسها وتحقر مركزها بأن تكون مراودة لرجل عن نفسه، وشأن مثلها - إن سخت بعفتها - أن تكون مراودة عن نفسها لا مراودة لغيرها كما تقدم.

(٣) أن الذي تراوده عن نفسه هو فتاها ورقيقها.

(٤) أنها بعد أن افتضح أمرها وعرف به سيدها وزوجها، وعاملها بالحلم، وأمرها

---

(١) الطبري، جامع البيان، ج١٦ ص ١٠٥. قال ابن عاشور: وَكَانَتْ دِيَانَةُ الْقِبْطِ فِي سَائِرِ الْعُصُور الَّتِي حَفِظَهَا التَّارِيخُ وَشَهِدَتْ بِهَا الْآثَارُ دِيَانَةَ شِرْكٍ، أَيْ تَعَدُّدِ الْآلِهَةِ. وَبِالرَّغْمِ عَلَى مَا يُحَاوِلُهُ بَعْضُ الْمُؤَرِّخِينَ الْمِصْرِيِّينَ وَالْإِفْرِنْجِ مِنْ إِثْبَاتِ اعْتِرَافِ الْقِبْطِ بِإِلَهٍ وَاحِدٍ وَتَأْوِيلِهِمْ لَهُمْ تَعَدُّدَ الْآلِهَةِ بِأَنَّهَا رُمُوزٌ لِلْعَنَاصِرِ فَإِنَّهُمْ لَمْ يَسْتَطِيعُوا أَنَّ يُثْبِتُوا إِلَّا أَنَّ هَذَا الْإِلَهَ هُوَ مُعْطِي التَّصَرُّفَ لِلْآلِهَةِ الْأُخْرَى. وَذَلِكَ هُوَ شَأْنُ سَائِرِ أَدْيَانِ الشِّرْكِ، فَإِنَّ الشِّرْكَ يَنْشَأُ عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ الْخَيَالِ فَيُصْبِحُ تَعَدُّدَ آلِهَةٍ. وَالْأُمَمُ الْجَاهِلَةُ تَتَخَيَّلُ هَذِهِ الِاعْتِقَادَاتِ مِنْ تَخَيُّلَاتِ نِظَامِ مُلُوكِهَا وَسَلَاطِينِهَا وَهُوَ النِّظَامُ الْإِقْطَاعِيُّ الْقَدِيمُ. ابن عاشور. التحرير والتنوير، ج١٢ ص٢٧٥.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤ ص٣٨٩.

(٣) سورة يوسف آية ٣٠.

باستغفار ربها، لا تزال مصرة على ذنبها، مستمرة على مراودتها... وهن ما قلن هذا إنكارا للمنكر وكرها للرذيلة، ولا حبا في المعروف ونصرا للفضيلة، وإنما قلنه مكرا وحيلة، ليصل إليها فيحملها على دعوتهن، وإرائتهن بأعين أبصارهن، ما يبطل ما يدعين رؤيته بأعين بصائرهن، فيعذرونها فيما عذلنها عليه، فهو مكر لا رأي»[١]. فالإنكار لقيم دنيوية لا لأنه فاحشة أو منكر.

ب – وتظهر عقيدة النظام الحاكم في مرحلتين:

- المرحلة الأولى ما قبل استلام يوسف عليه السلام الولاية أو الوزارة.

حيث لم يكن نظام الحكم عادلا وهذا ظاهر من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ لَيَسۡجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٖ﴾[٢] قال الطبري: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم﴾ في الرأي الذي كانوا رأوه من ترك يوسف مطلقًا، ورأوا أن يسجنوه ﴿مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ﴾ ببراءته مما قذفته به امرأة العزيز[٣]. ويقول ابن عاشور: «ولأن النسوة كن شواهد على إقرار امرأة العزيز بأنها راودت يوسف- عليه السلام- عن نفسه»[٤]. وعليه يقول الشيخ فيصل مولوي: «وهذا ينفي قول من قال: إن فرعون يوسف كان عادلاً»[٥].

- المرحلة الثانية عقيدة النظام الحاكم الذي كان يوسف عليه السلام واليا أو وزيرا فيه.

وتظهر عقيدة النظام الحاكم في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ﴾[٦].

---

(١) رضا، محمد رشيد (١٢٨٢- ١٣٥٤هـ = ١٨٦٥- ١٩٣٥م)، تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م، ج١٢ ص٢٤٠.

(٢) سورة يوسف آية ٣٥.

(٣) الطبري، جامع البيان، ج ١٦ ص ٩١.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٢ ص ٢٨٩.

(٥) انظر مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ.

(٦) سورة يوسف آية ٧٦.

القانون المطبق كان قانون الملك وهو القانون الذي خالفه يوسف عليه السلام، ومؤكد أنه لم يخالف في ذلك شرع الله بل خالف شرع الملك الذي كان مطبقا، قال الرازي: «كان حكم الملك في السارق أن يضرب ويغرم ضعفي ما سرق، فما كان يوسف قادراً على حبس أخيه عند نفسه بناء على دين الملك وحكمه،إلا أنه تعالى كاد له ما جرى على لسان إخوته أن جزاء السارق هو الاسترقاق فقد بينا أن هذا الكلام توسل به إلى أخذ أخيه وحبسه عند نفسه»[1].

ويقول السعدي: «﴿مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ﴾ لأنه ليس من دينه أن يتملك السارق، وإنما له عندهم، جزاء آخر، فلو ردت الحكومة إلى دين الملك، لم يتمكن يوسف من إبقاء أخيه عنده، ولكنه جعل الحكم منهم، ليتم له ما أراد»[2].

وعليه يقول ابن تيمية: «ومن هذا الباب تولي يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض وكان هو وقومه كفارا كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ جَآءَكُمۡ يُوسُفُ مِن قَبۡلُ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلۡتُمۡ فِي شَكّٖ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ﴾[3]... ومعلوم أنه مع كفرهم لابد أن يكون لهم عادة وسنة في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فان القوم لم يستجيبوا له لكن فعل الممكن من العدل والإحسان»[4].

وهنا قضية هامة وهي أن استمرار الحكم على الشرك إلى عهد موسى عليه السلام دليل على أن يوسف عليه السلام لم يستطع تغيير النظام يقول الشيخ فيصل مولوي: «(**فما زلتم في شك**) تدل على الاستمرار، وهذا ينفي قول من قال إن يوسف عليه السلام حوّل ذلك المجتمع

(١) الرازى، مفاتيح الغيب، ج١٨ ص٤٨٩.

(٢) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج١ ص ٤٠٢.

(٣) سورة غافر آية ٣٤.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠ ص ٥٦.

الجاهلي إلى مجتمع إسلامي بعد أن تسلّم الوزارة وفوضت إليه الأمور، كما يضعف»[1].

- الركن الثاني: كان يوسف عليه السلام مقيداً بقانون الملك.

ويظهر ذلك فيما يلي:

- قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾.

يقول الأشقر: «لم يستطع يوسف أن يأخذ أخاه في دين الملك، وهو عزيز مصر، فلو كان يوسف هو الملك لكان دين الملك هو الشرع الإلهي الرباني، ولما كان دين يوسف غير دين الملك»[2]، فهو غير مطلق التصرف.

- قوله تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ﴾[3].

قال القرطبي: «و﴿مِنَ﴾ من قوله ﴿مِنَ الْمُلْكِ﴾ للتبعيض. وكذلك قوله: وعلمتني من تأويل الأحاديث لأن ملك مصر ما كان كل الملك وعلم التعبير ما كان كل العلوم وقيل: من للجنس كقوله: فاجتنبوا الرجس من الأوثان وقيل: للتأكيد أي آتيتني الملك وعلمتني تأويل الأحاديث»[4]. واستخدام كلمة قيل للتضعيف.

قال أبو حيان الأندلسي: «ومن في قوله من الملك، وفي من تأويل للتبعيض، لأنه لم يؤته إلا بعض ملك الدنيا، ولا علمه إلا بعض التأويل. ويبعد قول من جعل من زائدة، أو جعلها البيان الجنس، والظاهر أن الملك هنا ملك مصر»[5]، يقول الأشقر: «وهذا

---

(١) انظر مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ.
(٢) الأشقر، حكم المشاركة، ص ٥١.
(٣) سورة يوسف آية ١٠١.
(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٩ ص ٢٦٩ .
(٥) أبو حيّان الأندلسي (٦٥٤ - ٧٤٥هـ، ١٢٥٦ - ١٣٤٤م)، البحر المحيط، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ط١، ج٥ ص٣٤٣. وممن قال أنها للتبعيض والرازى، مفاتيح الغيب، ج١٨ص ٥١٤ والشوكاني، فتح القدير، ج٣ ص٨١ .، والبيضاوي، ج١ ص٣١٠، والخازن، ج٣ ص٣١٨، وغيرهم كثير.

الذي نرجحه لأن «الملك» – حين يطلق – يراد به ملك مصر، أو إقليم، أما ملك الأرض الأرض كلها فهذا لا وجود له بالنسبة للبشر، وعلى هذا فالمراد بـ«الملك» ملك مصر وبـ «البعض» بعضه»[1].

وهذا ينسجم مع أقوال بعض المفسرين بوجود سلطة أعلى من سلطة يوسف عليه السلام في الحكم ومنها:

قول الرازي: «قال الأصم: إنما قال من الملك، لأنه كان ذو ملك فوقه»[2].

وقال الخازن: «(قد آتيتني من الملك) يعني من ملك مصر ومن هنا للتبعيض لأنه لم يؤت ملك مصر كله بل كان فوقه ملك آخر»[3].

وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية بقوله: «ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فان القوم لم يستجيبوا له لكن فعل الممكن من العدل والإحسان»[4].

وهذا أيضا ينسجم مع القول بأن يوسف تولى جانبا من الملك وليس كل الملك لقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾[5] ولم يقل أجعلني مكانك ملكا، فالطلب لوظيفة محددة، ولمهمة محددة، أما ما يمكن أن يجري بعد ذلك من تطورات واتساع للسلطة فأمر آخر وهو أمر منشود مطلوب.

وأيضا ينسجم ذلك مع أن من يملك التولية يملك العزل، ويوسف عليه السلام يعلم ذلك حين قال للملك ﴿ٱجۡعَلۡنِي﴾. وقول الملك في موضع آخر ﴿قَالَ إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ

---

(١) الأشقر، حكم المشاركة، ص ٥٥.

(٢) الرازى، مفاتيح الغيب، ج١٨ ص ٥١٤.

(٣) الخازن، علاء الدين (٦٧٨ – ٧٤١هـ،١٢٨٠-١٣٤١م)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م، ج٣ ص٣١٨.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠ ص ٥٦.

(٥) سورة يوسف آية ٥٥.

أَمِينٌ﴾[1] أي لدى الملك.

واعترض على هذا الاستدلال بأمور:

– بإسلام الملك وتحول عقيدة النظام الحاكم إلى العقيدة الإسلامية.

– أن ولاية يوسف ﷺ كانت مطلقة وأنه استطاع أن يغير الحكم.

– شرع من قبلنا ليس بشرع لنا.

– واستدلوا على إسلام الملك وتحول نظام الحكم بما يلي:

قال المقدسي: «من الردود المبطلة لهذه الشبهة، ما ذكر بعض أهل التفسير من أن الملك قد أسلم، وهو مروي عن مجاهد تلميذ ابن عباس رضي الله عنهما، وهذا القول يدفع الاستشهاد بهذه القصة من أصله»[2].

قال أبو بصير في إسلام الملك: «نرى القول بإسلام الملك هو الراجح، ولا نجزم به لغياب النص الصريح الذي يحسم الخلاف، لكن الذي نجزم به أن إسلام الملك محتمل وهو الراجح، كما أن كفره محتمل وهو المرجوح، وورود هذا الاحتمال مهم جداً لإبطال استدلال القوم بعمل يوسف عند الملك، على ما هم عليه من عمل عند طواغيت الكفر والردة؛ لأن القاعدة تقول: إذا وجد الاحتمال بطل الاستدلال»[3].

– واستدلوا على أن ولاية يوسف ﷺ كانت مطلقة وأنه استطاع أن يغير الحكم بما يلي:

قال المقدسي: «يدل على هذا القول؛ قوله تبارك وتعالى عن يوسف ﷺ:

---

(١) سورة يوسف آية ٥٤.

(٢) المقدسي، الديمقراطية دين، ص١١. قال الطبري: «عن مجاهد قال: أسلم الملك الذي كان معه يوسف». تفسير الطبري، جامع البيان، ج١٦ ص ١٥٢.

(٣) أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ص ٣٧٨ .

﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[1].

وهذا مجمل قد بيّنه الله تعالى في موضع أخر من كتابه فوصف حال من يُمَكِّنَ لهم في الأرض من المؤمنين بقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ﴾[2]... يُقال جزماً إنه قد أنكر حالهم وغيَّر مُنكرهم وحكم بالتوحيد ودعا إليه ونابذ وأبعد من خالفه وناقضه كائناً من كان... وذلك بنص كلام الله تعالى[3].

- **وقال المقدسي:** «إنَّ يوسف ﷺ تولى تلك الوزارة بتمكين من الله عز وجل، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[4]. فهو إذاً تمكين من الله، فليس للملك ولا لغيره أن يضره أو يعزله من منصبه ذاك، حتى وإن خالف أمر الملك أو حكمه وقضاءه...»[5].

- وكذلك من الأدلة عندهم على أن التمكين تمكين مطلق قول المقدسي: «إنَّ يوسف ﷺ تولى الوزارة (بحصانة) حقيقية كاملة من الملك، قال سبحانه وتعالى: ﴿فَلَمَّا كَلَّمَهُۥ قَالَ إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ أَمِينٞ﴾[6]فأطلقت له حرية التصرف كاملة غير منقوصة في وزارته»[7].

وقال أبو بصير: «قد أطبقت كتب التفسير – قديمها وحديثها – على أن شؤون

(١) سورة يوسف آية ٥٦.

(٢) سورة الحج آية ٤١.

(٣) المقدسي، الديمقراطية دين، ص ١١.

(٤) سورة يوسف آية ٥٦.

(٥) المقدسي، الديمقراطية دين، ص ١٠ – ١١.

(٦) سورة يوسف آية ٥٤.

(٧) المقدسي، الديمقراطية دين، ص ١٠ – ١١ .

الحكم والملك قد آلت كلها إلى يوسف عليه السلام، وأنه كان الآمر الناهي الحقيقي، يفعل ما يشاء من غير حسيب أو رقيب من البشر»[1]. واستدل بما أورده القرطبي بقوله: «قال **ابن عباس** في يوسف: فجلس على السرير ودانت له الملوك، **ودخل الملك بيته مع نسائه، وفوّض إليه أمر مصر**»[2]. وفي موضع آخر قال القرطبي: «ولما فوض الملك أمر مصر إلى يوسف تلطف بالناس، وجعل يدعوهم إلى الإسلام **حتى آمنوا به**، وأقام فيهم العدل»[3].

- واعترضوا أيضا على استدلال المجيزين بموقف يوسف بأنه شرع من قبلنا وهو ليس بشرع لنا:

قال أبو بصير: «مما يُرد به كذلك على المخالفين – في حال وجود التعارض – أن شرع من قبلنا غير ملزم لنا في حال وجود النصوص في شرعنا الناسخة والمغايرة لشرع من قبلنا»[4].

وأجيب على الاعتراض الأول القائل بأن الملك قد أسلم بما يلي:

يقول الرازي في الاعتماد على الروايات التي تدل على إسلام الملك: «واعلم أن شيئاً من هذه الروايات لم يدل عليه القرآن، ولم يثبت أيضاً في خبر صحيح وتفسير كتاب الله تعالى لا يتوقف على شيء من هذه الروايات، فالأليق بالعاقل أن يحترز من ذكرها»[5].

بل ما ينسجم مع النصوص الأخرى هو: القول بعدم تغير عقيدة النظام الحاكم والمجتمع المحكوم، يقول ابن تيمية: «كما كان يوسف الصديق عليه السلام مع أهل مصر؛ فإنهم كانوا كفارا ولم يمكنه أن يفعل معهم كل ما يعرفه من دين الإسلام؛ فإنه دعاهم إلى

---

(١) أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ص ٣٨٠-٣٨٢.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٩ ص٢١٣

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٩ ص٢١٨ .

(٤) أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ص٣٨٥.

(٥) الرازى، مفاتيح الغيب ج ١٨ ص ٤٣٤ .

التوحيد والإيمان فلم يجيبوه قال تعالى عن مؤمن آل فرعون ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُم بِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِن بَعْدِهِ رَسُولًا ۚ﴾[1].

ويقول الشيخ فيصل مولوي: «﴿فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ﴾ تدل على الاستمرار، وهذا ينفي قول من قال إن يوسف عليه السلام حوّل ذلك المجتمع الجاهلي إلى مجتمع إسلامي بعد أن تسلّم الوزارة وفوضت إليه الأمور، كما يضعف»[2].

وذهب البعض إلى أن يوسف هنا غير يوسف بن يعقوب عليه السلام، نسبه القرطبي لإبن عباس فقال: «وقال ابن عباس: هو يوسف بن إفرائيم بن يوسف بن يعقوب»[3]. مع أن القرطبي[4] وجمهور المفسرين رجحوا أنه يوسف بن يعقوب .

وأجيب على الاعتراض الثاني بأن ولاية يوسف كانت مطلقة وأنه غير الحكم بما يلي:

- قوله تعالى: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ۖ﴾.

---

(١) سورة غافر آية ٣٤.

(٢) انظر مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ .

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٥ ص٣١٢ .

(٤) قال القرطبي: «وأراد يوسف بن يعقوب جاءهم بالبينات». ونسب ذلك أيضا لإبن جريج، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٥ ص٣١٢. وبه قال الطبري في جامع البيان ج٢١ ص٣٨٣. وقال أبو حيان الأندلسي: «والظاهر أنه يوسف بن يعقوب»... وقيل: بل الجائي إليهم هو يوسف بن إبراهيم بن يوسف بن يعقوب. أبو حيان، البحر المحيط، ج٧ ص٤٤٥. وقيل كما مر تستخدم للتضعيف. وقال الشوكاني: «أي يوسف بن يعقوب» والمعنى: أن يوسف بن يعقوب جاءهم بالمعجزات والآيات الواضحات من قبل مجيء موسى إليهم: أي جاء إلى آبائكم فجعل المجيء إلى الآباء مجيئا إلى الأبناء وقيل المراد بيوسف هنا يوسف بن إفرائيم بن يوسف ين يعقوب. الشوكاني، فتح القدير، ج٤ ص٧٠٠ .

يروي الطبري بسنده: «عن ابن إسحاق قال: لما قال يوسف للملك ﴿ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾ قال الملك: قد فعلت ! فولاه فيما يذكرون عمل إطفير وعزل إطفير عما كان عليه»[1]. فالملك هو من يملك التولي والعزل .

يقول الدكتور محمد على الصلابي: «إن يوسف عليه السلام تولى المنصب الذي تولاه بإذن الملك وإرادته، يدلنا على ذلك طلب يوسف عليه السلام من الملك أن يوليه ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾ فالنص صريح في الدلالة على أن الملك هو الذي يملك التولية، والنص صريح أيضًا في أن يوسف عليه السلام قد طلب منصبًا في دولة الملك، ولم يطلب أن يعزل الملك نفسه»[2].

- وبقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ ٱئۡتُونِي بِهِۦٓ أَسۡتَخۡلِصۡهُ لِنَفۡسِيۖ﴾ .

قال الطبري: «أجعله من خُلصائي دون غيري... عن قتادة، قوله: (أستخلصه لنفسي)، يقول: أتخذه لنفسي»[3].

وقال الرازي: «يدل على أنه قبل ذلك ما كان خالصاً له، وقد كان يوسف عليه السلام قبل ذلك خالصاً للعزيز، فدل هذا على أن هذا الملك هو الملك الأكبر»[4].

وقال ابن كثير: «أي اجعله من خاصتي ومن أكابر دولتي ومن أعيان حاشيتي»[5]. وفي ذلك دلالة على أن الملك اتخذ يوسف لنفسه، بعد أن كان خالصا للعزيز، وظهر ذلك الاتخاذ عندما ولاه الوزارة التي عزل عنها العزيز السابق. ولا يستقيم معنى الاتخاذ مع تسليمه الملك والسلطة ليوسف فهذا ليس اتخاذ أو استخلاص، بل خضوع وانقياد.

---

(١) الطبري، جامع البيان، ج١٦ص ١٥١ .

(٢) الصلابي، فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ص ٨٦.

(٣) الطبري، جامع البيان، ج١٦ ص١٤٧ .

(٤) الرازى، مفاتيح الغيب، ج١٨ ص٤٧٤ .

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١ ص ٢٤١.

- وبقوله تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾.

قال القرطبي: «و(من) من قوله (من الملك) للتبعيض. وكذلك قوله: وعلمتني من تأويل الأحاديث لأن ملك مصر ما كان كل الملك وعلم التعبير ما كان كل العلوم وقيل: من للجنس كقوله: فاجتنبوا الرجس من الأوثان وقيل: للتأكيد أي آتيتني الملك وعلمتني تأويل الأحاديث»[1]. واستخدام كلمة قيل للتضعيف.

وقال أبو حيان الأندلسي: «ومن في قوله من الملك، وفي من تأويل للتبعيض، لأنه لم يؤته إلا بعض ملك الدنيا، ولا علمه إلا بعض التأويل. ويبعد قول من جعل من زائدة، أو جعلها لبيان الجنس، والظاهر أن الملك هنا ملك مصر»[2]، يقول الأشقر: «وهذا الذي نرجحه لأن «الملك» – حين يطلق – يراد به ملك مصر، أو إقليم، أم ملك الأرض الأرض كلها فهذا لا وجود له بالنسبة للبشر، وعلى هذا فالمراد بـ«الملك» ملك مصر وبـ «البعض» بعضه»[3].

- ويقـــول الله تعـــالى ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَآءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾.

قال الطبري: «قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره: وهكذا وطَّأنا ليوسف في الأرض - يعني أرض مصر - (يتبوأ منها حيث يشاء)، يقول: يتخذ من أرض مصر منزلا حيث يشاء»[4]. ففسر شيخ المفسرين التمكين بالتبوء وهو اتخاذ المنزل وليس السلطة المطلقة.

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٩ ص ٢٦٩.

(٢) أبو حيّان الأندلسي (٦٥٤ – ٧٤٥هـ، ١٢٥٦– ١٣٤٤م)، البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود – الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م، ط١، ج٥ ص٣٤٣. وممن قال أنها للتبعيض والرازى، مفاتيح الغيب، ج١٨ص ٥١٤ والشوكاني، فتح القدير، ج٣ ص٨١.، والبيضاوي، ج١ ص٣١٠، والخازن، ج٣ ص٣١٨، وغيرهم كثير.

(٣) الأشقر، حكم المشاركة، ص ٥٥.

(٤) الطبري، جامع البيان، ج١٦ ص١٥١.

يقول الألوسي: «ويفهم من كلام بعضهم جواز أن يراد من الملك مصر ومن البعض شيء منها وزعم أنه لا ينافي قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ﴾ لأنه **لم يكن مستقلاً فيه وإن كان ممكناً فيه** وفيه تأمل»[١]. وهذا نظر دقيق وفهم عميق بالتفريق بين الاستقلال بالملك والسلطة فيكون هنا الملك تبعا ليوسف، وبين التمكن في الملك لأنه قد يتعدد المتمكنين في الملك في مستويات مختلفة ولكن هناك سلطة عليا هي سلطة الملك.

ويقول الدكتور وهبه الزحيلي: «التمكين المادي ليوسف في أرض مصر، بأن عطف اللّه عليه قلب الملك، حتى تمكن من الأمر والنهي في بلد الملك نفسه، فصار وزيرا للمالية ورئيسا للحكومة»[٢]. وليس كما ذهب المانعون من أن يوسف عليه السلام حل محل الملك .

ويقول الأشقر[٣]: «ويشهد لهذا القول[٤] استعمال الكلمة في القرآن كما في قوله تعالى ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا﴾ وقوله ﴿وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ﴾ وقوله ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا﴾ وقوله ﴿وَبَوَّأَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا﴾ .

يقول المصري: «النصوص القرآنية تدل على أن أقصى ما وصل إليه يوسف عليه السلام هو منصب عزيز مصر، ومنصب العزيز ليس هو منصب الملك كما يظنه بعض أهل

(١) الألوسي، روح المعاني، ج٩ ص١٤٢.

(٢) الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق ط٢، ١٤١٨ هـ، ج١٢، ص٢٤١.

(٣) الأشقر، حكم المشاركة، ص ٥١ .

(٤) أي استعمال كلمة يتبوأ بمعنى اتخاذ المنزل.

العلم»[1].

يقول ابن كثير: «يوسف عليه السلام ولاه مَلك مصر الريانُ بن الوليد الوزارة في بلاد مصر»[2]. فكما عزل العزيز وولى يوسف بيده تولية غيره.

يقول الدكتور عمر الأشقر: «فإذا كان فقه يوسف للحاكمية، هو نفس الفقه المقرر في شريعتنا، ومع ذلك تولى الوزارة، فإننا نجزم في هذا المقام بأمرين:

١- أن تولية الوزارة لم يناقض عقيدته في كون الحاكمية لله وحده .

٢- وأنه لم يكن مخطئاً عندما تسلم الوزارة؛ لأنه نبي معصوم»[3].

وأجيب على الاعتراض بأن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا من وجوه:

أجاب الدكتور عمر الأشقر[4] على ذلك من وجوه:

«**الوجه الأول:** أن شرعنا وشرع يوسف عليه السلام، بل شرائع الأنبياء جميعاً متفقة في تقرير حاكمية الله تبارك وتعالى، فيوسف عليه السلام يقرر في مخاطبته للفتيين الذين دخلا معه السجن أن الحكم لله وحده ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾

الوجه الثاني: ومما يدل على نفي الشبهة وإبطالها إخبار الحق تبارك وتعالى أن استلام يوسف عليه السلام الوزارة كان رحمة ونعمة، ولم يكن عذاباً ونقمة ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ ۚ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَآءُ ۖ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾» .

(١) انظر المصري، المشاركة السياسية المبحث الثاني المشاركة في الوزارة، بحث منشور على موقع المركز الفلسطيني للإعلام.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤ ص٣٩٦ .

(٣) الأشقر، حكم المشاركة، ص ٥٧-٥٨ .

(٤) الأشقر، حكم المشاركة، ص ٥٦ – ٥٨ .

الترجيــح

من الملاحظ أن الفريقين تنازعوا الاستدلال بنفس الدليل، والسبب هو الاختلاف في توجيه الأدلة بناءا على أقوال المفسرين للنصوص القرآنية، وأكثر أقوال المفسرين في إسلام الملك، وأيضا في مدى سلطان يوسف عليه السلام لم تقم على دليل صحيح صريح، وهذا منشأ التنازع، مع ملاحظة قضيتين الأولى أن رأي المجيزين كان رأي جمهور المفسرين بالنسبة لبقاء الملك والمجتمع والنظام على عقيدته، والقضية الثانية أن رأي المجيزين ببقاء الملك والمجتمع والنظام على عقيدته وأن سلطان الملك فوق سلطان يوسف هو الراجح عند الجمهور. أما نصوص القرآن الكريم فالظاهر أنها لرأي المستدلين بالجواز أقرب ومنسجمة المعنى عند جمعها، ويظهر للباحث أن قول المستدلين بموقف يوسف عليه السلام على الجواز هو الراجح لما يأتي:

- أثبت النص أن للملك دين أي قانون وحكم، وهو من عنده لا من الله بدليل النسبة ﴿دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ .

- يوسف خالف دين الملك وهو قانونه وحكمه، بتوفيق من الله وتأييده ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾، ومخالفة النبي ﷺ بتوفيق من الله وتأييده تدل على جواز الفعل وعدم قبول الآخر وهو دين الملك. فيظهر من كل ذلك أن دين الملك وحكمه غير مقبول عند الله، ولكنه هو السائد .

- تركه بالحيلة لدين الملك وأخذه أخوه بدين أبائه هو الأليق، وهو ما يوافق النصوص الأخرى وهو قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ فأخذه لأخيه لم يكن مخالفة لأن يوسف في هذه المسألة متبع ملة آباءه.

- قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ نص في أن يوسف عجز عن

أخذ أخيه إلا بحيلة، وهذا يظهر أنه مقيد في ذلك بقانون الملك وإلا لما احتاج للحيلة لو كان مطلق التصرف.

وعليه فإن الاستدلال بموقف يوسف ﷺ بطلبه عملا في حكم ومجتمع جاهلي يصلح دليلا على جواز اتخاذ الوزارة المعاصرة وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي المعاصرة.

الدليل الثاني: الاستدلال بحكم بالنجاشي للحبشة وإقرار النبي ﷺ له.

أما وجه الاستدلال بموقف النجاشي فيقول الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق: «والشاهد في قصة النجاشي رحمه الله أنها دليل صريح من السنة على جواز تولي المسلم ولاية عامة بل الولاية الكبرى في قوم من الكفار وإن بقوا على الشرك والكفر طالما أنه يقيم الحجة عليهم، ويدعوهم إلى الله وإن لم يستجيبوا ...»[1].

والاستدلال على جواز اشتراك المسلمين في الحكومات غير الإسلامية بحكم النجاشي للحبشة يقوم على ركنين:

الركن الأول: أن النجاشي كان مسلماً.

الركن الثاني: أنه كان يقوم على نظام يحكم بغير شرع الله[2].

الركن الأول: أن النجاشي كان مسلماً

يقول الشيخ فيصل مولوي: «أمّا إثبات الأمر الأول فلا يحتاج إلى كبير عناء، فقد دلّت عليه أحاديث صحيحة كثيرة رواها أصحاب الصحاح والسنن والمجاميع والمسانيد،

(١) عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، ص ١١ .

(٢) انظر الأشقر، حكم المشاركة، ص٦٦.

نذكر بعضاً منها»[1]، ومما رواه البخاري في باب موت النجاشي وغيره من الرواة:

- عن جابر ﷺ قال النبي ﷺ حين مات النجاشي: «مات اليوم رجل صالح فقوموا فصلوا على أخيكم أصحمة»[2].

- كتاب النجاشي إلى الرسول ﷺ الذي يصرّح فيه بإسلامه، واستعداده للمجيء إلى الرسول ﷺ إذا أمره بذلك[3]:

---

(١) مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net. وانظر الأشقر، حكم المشاركة، ص٦٧ وما بعدها.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم٣٦٦٤، ج٣ ص ١٤٠٧. وفي رواية أخرى رواها البخاري عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهما: «أن نبي الله ﷺ صلى على النجاشي، فصفنا وراءه، فكنت في الصف الثاني أو الثالث». حديث رقم٣٦٦٥، ج٣ ص ١٤٠٧. وروى البخاري عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: «أن النبي ﷺ صلى على أصحمة النجاشي، فكبر عليه أربعا». حديث رقم٣٦٦٦، ج٣ ص ١٤٠٨. وروى البخاري عن أبي هريرة ﷺ: «أن رسول الله ﷺ نعى لهم النجاشي صاحب الحبشة في اليوم الذي مات فيه وقال: استغفروا لأخيكم». حديث رقم٣٦٦٧، ج٣ ص ١٤٠٨. وروى البخاري عن أبي هريرة ﷺ: «أن رسول الله ﷺ صف بهم في المصلى فصلى عليه وكبر أربعا». حديث رقم ٣٦٦٨، ج٣ ص ١٤٠٨.

(٣) انظر الأشقر، حكم المشاركة ص٧١ وما بعدها. ومولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net. ذكر الطبري في باب ذكر خروج رسل رسول الله إلى الملوك نص الرسائل من الرسول ﷺ للنجاشي ورسائل النجاشي للنبي ﷺ ومنها: بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة، سلمٌ أنت؛ فإني أحمد إليك الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن؛ وأشهد أن عيسى بن مريم روح الله وكلمته، ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة، فحملت بعيسى؛ فخلقه الله من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده ونفخه، وإني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له؛ والموالاة على طاعته؛ وأن تتبعني وتؤمن بالذي جاءني؛ فإني رسول الله، وقد بعثت إليك ابن عمي جعفراً ونفراً معه من المسلمين؛ فإذا جاءك فأقرهم، ودع التجبر؛ فإني أدعوك وجنودك إلى الله؛ فقد بلغت ونصحت؛ فاقبلوا نصحي، والسلام على من اتبع الهدى.=

– رد النجاشي على كلام جعفر ﷺ الذي رواه عبد الله بن مسعود: «فرفع عودا من الأرض ثم قال: يا معشر الحبشة والقسيسين والرهبان والله ما يزيدون على الذي نقول فيه ما يسوي هذا، مرحبا بكم وبمن جئتم من عنده أشهد أنه رسول الله، فإنه الذي نجد في الإنجيل، وأنه الرسول الذي بشر به عيسى بن مريم، انزلوا حيث شئتم والله لولا ما أنا فيه من الملك لأتيته حتى أكون أنا أحمل نعليه، وأوضئه وأمر بهدية الآخرين فردت إليهما»[1].

الركن الثاني: كونه لم يحكم بشريعة الله:

يقول الدكتور عمر الأشقر: «أمّا كونه لم يحكم بشريعة الله فإنه ظاهر من الحال التي كانت سائدة في دياره ومن العقبات التي كانت تعترض طريقه»[2] ومنها:

=فكتب النجاشي إلى رسول الله ﷺ: بسم الله الرحمن الرحيم، إلى محمد رسول الله، من النجاشي الأصحم بن أبجر. سلام عليك يا نبي الله ورحمة الله وبركاته، من الله الذي لا إله إلا هو، الذي هداني إلى الإسلام. أما بعد؛ فقد بلغني كتابك يا رسول الله فيما ذكرت من أمر عيسى، فورب السماء والأرض إن عيسى ما يزيد على ما ذكرت ثفروقاً؛ إنه كما قلت؛ وقد عرفت ما بعثت به إلينا؛ وقد قربنا ابن عمك وأصحابه؛ فأشهد أنك رسول الله صادقاً مصدقا؛ وقد بايعتك وبايعت ابن عمك؛ وأسلمت على يديه لله رب العالمين؛ وقد بعثت إليك با بني أرها بن الأصحم ابن أبجر؛ فإني لا أملك إلا نفسي؛ وإن شئت أن آتيك فعلت يا رسول الله؛ فإني أشهد أن ما تقول حق، والسلام عليك يا رسول الله. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٢ ص٢٩. والسنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي، ج٧ ص١٣٩. ورسالة النجاشي الأولى إجابة لرسالة أرسلها إليه الرسول ﷺ ويدعوه فيها إلى الإسلام ورعاية حقّ أصحابه المهاجرين بعد أن علم أن أهل مكّة أرسلوا إليه من يحثّه على طرد المهاجرين إليه. الأشقر، حكم المشاركة، ص٦٦. ومولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net.

(١) ابن حنبل، المسند، ج١ص٤٦١. قال ابن كثير،: وهذا إسناد جيد قوي وسياق حسن. ابن كثير، البداية والنهاية، ج٣ ص ٨٨. وانظر الألباني، صحيح السيرة النبوية، ص١٦٤ – ١٦٦ .

(٢) مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net. والأشقر، حكم المشاركة، ص٧٣.

- قوله في رسالته إلى الرسول ﷺ: «فإني لا أملك إلاّ نفسي».

- وعندما اعترف بأن ما جاء به حقّ وقال: «ما عدا عيسى بن مريم ممّا قلت ـ والخطاب لجعفر ـ هذا العويد، فتناخرت بطارقته»[1].

- و في مجلس آخر عندما اعترف بصدق ما جاء به الرسول ﷺ وقال: «والله ما زاد ابن مريم على هذا وزن هذا العود، فقال عظماء الحبشة: والله لئن سمعت الحبشة لتخلعنك»[2].

وجه الدلالة من ذلك: عدم قدرة النجاشي وهو حاكم أعلى من اعلان اسلامه، فعدم قدرته على تطبيق وتنفيذ قانون الإسلام أظهر.

يقول ابن تيمية: «ونحن نعلم قطعا أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن... فإن قومه لا يقرونه على ذلك وكثيرا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضيا بل وإماما وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك بل هناك من يمنعه ذلك ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها[3].

---

(١) قال شعيب الأرنؤوط: «إسناده حسن». ابن حنبل، المسند، ج١ ص ٢٠١. وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج٣ ص٩٤.

(٢) الألباني، صحيح السيرة النبوية، ص ١٧٣. وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج٣ ص٩٣.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩ص٢١٨ – ٢٢٥. ويفصل ابن تيمية ـ رحمه الله ـ فيقول: «النجاشي هو وإن كان ملك النصارى فلم يطعه قومه في الدخول في الإسلام بل إنما دخل معه نفر منهم...وكثير من شرائع الإسلام أو أكثرها لم يكن دخل فيها لعجزه عن ذلك فلم يهاجر ولم يجاهد ولا حج البيت بل قد روي أنه لم يصل الصلوات الخمس ولا يصوم شهر رمضان ولا يؤد الزكاة الشرعية؛ لأن ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه وهو لا يمكنه مخالفتهم. ونحن نعلم قطعا أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن والله قد فرض على نبيه بالمدينة أنه إذا جاءه أهل الكتاب لم يحكم بينهم إلا بما أنزل الله إليه وحذره أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليه... والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن؛ فإن قومه لا يقرونه على ذلك وكثيرا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضيا بل وإماما وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك بل هناك من يمنعه ذلك ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها... ولكن هو كان قد آمن وما أمكنه الهجرة وإظهار=

ويقول المصري: «ومع إسلام النجاشي، كان يقود نظاماً يحكم بغير شريعة الله، إذ لم يكن بإمكانه تطبيق منهج الله، وأي محاولة كهذه من شأنها أن تقلب الموازين في اتجاه ضياع ملكه، وعدم استقرار المؤمنين في أرضه، وقد لاذوا به»[1].

والنبي ﷺ لم يأمر النجاشي بالهجرة إليه وهو واجب وقتها على المسلمين الذين لم يهاجروا، على الرغم من عرض النجاشي ذلك على رسول الله ﷺ بقوله: «وإن شئت أن آتيك بنفسي فعلت يا رسول الله، فإني أشهد أن ما تقوله حق» لكن النبي ﷺ مستنداً إلى فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد اكتفى بأمنه، وحمايته للمسلمين[2].

والذي يظهر أن التواصل كان موجودا بين النبي ﷺ وبين النجاشي من خلال الرسائل والرسل والوفود، ومنها ما رواه البيهقي في مسألة تكليف النبي ﷺ: «بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَمْرَو بْنَ أُمَيَّةَ الضَّمْرِىَّ إِلَى النَّجَاشِىِّ فَزَوَّجَهُ أُمَّ حَبِيبَةَ بِنْتَ أَبِى سُفْيَانَ

=الإيمان والتزام شرائعه فسماه مؤمنا لأنه فعل من الإيمان ما يقدر عليه... ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾... النجاشي وأصحابه ممن كانوا متظاهرين بكثير مما عليه النصارى؛ فإن أمرهم قد يشتبه . ولهذا ذكروا في سبب نزول هذه الآية: إنه لما مات النجاشي صلى عليه النبي ﷺ فقال قائل: تصلي على هذا العلج النصراني وهو في أرضه؟ فنزلت هذه الآية هذا منقول عن جابر وأنس بن مالك وابن عباس وهم من الصحابة الذين باشروا الصلاة على النجاشي... وبالجملة لا خلاف بين المسلمين أن من كان في دار الكفر وقد آمن وهو عاجز عن الهجرة لا يجب عليه من الشرائع ما يعجز عنها بل الوجوب بحسب الإمكان وكذلك ما لم يعلم حكمه. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩ ص٢١٧ – ٢٢٥ .

(١) المصري، المشاركة في الوزارة، المركز الفلسطيني للإعلام، بحث منشور على موقع المركز .

(٢) انظر المصري، المشاركة في الوزارة، بحث منشور على موقع المركز الفلسطيني للاعلام. قال النجاشي في رسالته للنبي ﷺ:«فأشهد أنك رسول الله صادقاً مصدقا؛ وقد بايعتك وبايعت ابن عمك؛ وأسلمت على يديه لله رب العالمين؛ وقد بعثت إليك با بني أرها بن الأصحم ابن أبجر؛ فإني لا أملك إلا نفسي؛ وإن شئت أن آتيك فعلت يا رسول الله؛ فإني أشهد أن ما تقول حق، والسلام عليك يا رسول الله ». الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٢ ص٢٩.

وَسَاقَ عَنْهُ أَرْبَعَمِائَةِ دِينَارٍ». فإرسال أحكام التكليف من النبي ﷺ إلى النجاشي بالحكم بما أنزل الله لغاية ذلك الوقت هو أولى من مسألة الزواج، ولكن معرفة النبي ﷺ لواقع النجاشي مع قومه يدل على إقرار النبي ﷺ لهذا الأمر، ورضاه بدوره في حماية الفئة المؤمنة التي لجأت إليه»[1].

و من الأدلة أيضا ما وقع بعدما أسلم النجاشي حيث وقعت حادثتان:

الحادثة الأولى: روى ابن كثير حادثة خروج الحبشة على النجاشي فقال: «اجتمعت الحبشة فقالوا للنجاشي: إنك فارقت ديننا، وخرجوا عليه، فأرسل إلى جعفر وأصحابه فهيأ لهم سفنا. وقال: اركبوا فيها وكونوا كما أنتم، فإن هزمت فامضوا حتى تلحقوا بحيث شئتم، وإن ظفرت فاثبتوا. ثم عمد إلى كتاب فكتب فيه: هو يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، ويشهد أن عيسى عبده ورسوله وروحه، وكلمته ألقاها إلى مريم، ثم جعله في قبائه عند المنكب الأيمن، وخرج إلى الحبشة وصفوا له.

فقال: يا معشر الحبشة ألست أحق الناس بكم؟ قالوا: بلى! قال: فكيف أنتم بسيرتي فيكم؟ قالوا خير سيرة. قال: فما بكم؟ قالوا فارقت ديننا، وزعمت أن عيسى عبده ورسوله.

قال؟ فما تقولون أنتم في عيسى؟ قالوا: يقول هو ابن الله. فقال النجاشي – ووضع يده على صدره على قبائه-: وهو يشهد أن عيسى بن مريم لم يزد على هذا، وإنما يعني على ما كتب، فرضوا وانصرفوا»[2].

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، ج٧ ص ١٣٩. وقال الألباني في هذا الحديث: وهذا مرسل حسن. الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ج٦ ص ٢٥٣. وتروي أم حبيبة القصة بنفسها كاملة بتفاصيلها فيما رواها الحاكم في المستدرك، ج٤ ص٢٢، حديث رقم ٦٧٧٠.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٣ ص٩٧ – ٩٨. وانظر مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net. والأشقر، حكم المشاركة، ص٧٥.

الحادثة الثانية: خرج رجل عليه يريد أن يسلبه ملكه[1]، ولا شكّ أنه كان يحتجّ فيما يحتجّ به بإسلامه وتركه دين الآباء والأجداد، يدلّك على هذا أن النجاشي وضع المسلمين في مكان بعيد عن ميدان القتال وأمرهم بالخروج من أرضه إن انتصر خصمه، ممّا يدلّ على أن انتصاره سيقوّض مكانة المسلمين في تلك الديار فلماّ انتصر النجاشي فرح المسلمون وعادوا إلى الحال التي كانوا عليها من التكريم والإعزاز[2].

وقال الألباني: «قال بعض العلماء: إنما صلى عليه لأنه كان يكتم إيمانه من قومه فلم يكن عنده يوم مات من يصلي عليه فلهذا صلى عليه»[3].

وجه الدلالة من ذلك كله أمور:

- أن المجتمع الذي عاش فيه النجاشي مجتمع غير مسلم .

- أن المجتمع لم يقبل منه دخوله في الإسلام وتركه لدينهم، فكتم إيمانه، وبقي متمسكا بالحكم مخفيا إسلامه، ولم يهاجر رعاية لمصلحة حماية الفئة المؤمنة التي لجأت إليه.

- يقول الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق: «لو كان من مستلزمات الإسلام وشرائطه

---

(١) روى البيهقي عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجِ النَّبِىِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ: فَلَمْ يَنْشَبْ أَنْ خَرَجَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْحَبَشَةِ يُنَازِعُهُ فِى مُلْكِهِ، فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُنَا حَزِنَّا حُزْنًا قَطُّ كَانَ أَشَدَّ مِنْهُ فَرَقًا مِنْ أَنْ يَظْهَرَ ذَلِكَ الْمَلِكُ عَلَيْهِ، فَيَأْتِى مَلِكٌ لاَ يَعْرِفُ مِنْ حَقِّنَا مَا كَانَ يَعْرِفُ، فَجَعَلْنَا نَدْعُو اللَّهَ وَنَسْتَنْصِرُهُ لِلنَّجَاشِىِّ، فَخَرَجَ إِلَيْهِ سَائِرًا فَقَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: مَنْ رَجُلٌ يَخْرُجُ فَيَحْضُرُ الْوَقْعَةَ حَتَّى يَنْظُرَ عَلَى مَنْ تَكُونُ، فَقَالَ الزُّبَيْرُ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ وَكَانَ مِنْ أَحْدَثِهِمْ سِنًّا: أَنَا، فَنَفَخُوا لَهُ قِرْبَةً فَجَعَلَهَا فِى صَدْرِهِ ثُمَّ خَرَجَ يَسْبَحُ عَلَيْهَا فِى النِّيلِ حَتَّى خَرَجَ مِنَ الشِّقَّةِ الأُخْرَى إِلَى حَيْثُ الْتَقَى النَّاسُ، فَحَضَرَ الْوَقْعَةَ، فَهَزَمَ اللَّهُ ذَلِكَ الْمَلِكَ وَقَتَلَهُ وَظَهَرَ النَّجَاشِىُّ عَلَيْهِ، فَجَاءَنَا الزُّبَيْرُ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ، فَجَعَلَ يُلِيحُ إِلَيْنَا بِرِدَائِهِ وَيَقُولُ: أَلاَ أَبْشِرُوا، فَقَدْ أَظْهَرَ اللَّهُ النَّجَاشِىَّ، فَوَاللَّهِ مَا فَرِحْنَا بِشَىْءٍ فَرَحَنَا بِظُهُورِ النَّجَاشِىِّ». البيهقي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، ج٩ ص ١٤٤. وانظر الحادثة عند الألباني، صحيح السيرة النبوية، ص ١٧٧ .

(٢) انظر الأشقر، حكم المشاركة، ص٧٤. ومولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net.

(٣) الألباني، صحيح السيرة النبوية، ص ١٨٢ .

وجوب التنحي والابتعاد عن مشاركة الكفار لما أقره رسول الله ﷺ، ولما وصفه الرسول بعد موته بأنه رجل صالح»[1].

ولقد اعترض بالاستدلال على جواز المشاركة بموقف النجاشي بما يلي[2]:

١ – أن النجاشي كان حاكماً وملكاً، ولم يكن تحت وصاية أحد .

٢ – أن فترة حكمه بعد إسلامه كانت قصيرة جداً لا تعدو شهوراً قليلة.

٣ – أن الشعب الذي كان يحكمه كان يدين بالنصرانية وليس فيها تشريعات فكان يحكم بالقواعد العامّة في العدل والمساواة وتأمين الحريّات ومحاربة الظلم وهي مبادئ إسلامية، وأيّامه القليلة لا تتسع لأكثر من هذه المبادئ.

وأجيب عن تلك الاعتراضات بما يلي:

١ – ويجاب على ذلك: «لا شك أن النجاشي كان ملكاً، ولكن ذلك لا يعفيه من تطبيق الشريعة الإسلامية، بل يحمِّله مسئولية أكبر وأمانة أولى تجاه تنفيذها؛ لما يحتله من مكانة عالية يتولى فيها دفة الحكم، لكن النبي ﷺ لم يأمره بذلك أو يوجهه إلى التخلي عن الحكم والهجرة إليه، بل اكتفى بإسلامه وتوفير الأمن والحماية لأصحابه المسلمين، اعتماداً في ذلك على الموازنة[3] بين المصالح والمفاسد[4].

والذي يظهر أن هذا الاعتراض هو دليل من وجه آخر، فإنه إذا كان الأمر جائزاً لمن

---

(١) عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة، ص١٢.

(٢) انظر المقدسي، الديمقراطية دين، بحث منشور على الانترنت، ص١٤ وما بعدها. وانظر أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ص٣٧٨ وما بعدها.

(٣) يقول الشيخ فيصل مولوي بخصوص الموازنة: «فالرسول ﷺ رجّح بالموازنة أن بقاءه حاكماً على شعب نصراني يحقّق بعض المصالح ويدرأ بعص المفاسد، ولم يطالبه بتطبيق ما نزل من الأحكام». مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net.

(٤) الأشقر، حكم المشاركة، ص٧٧. وانظر مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net.

بيده السلطة العليا مع وعذره بالعجز، وقبول بعض المصالح من توليه، فهو أولى بالقبول ممن سلطته أدنى مع ما يمكن أن يحققه من مصالح للمسلمين تربو عن مفاسد العمل.

٢ – يقول الشيخ فيصل مولوي: «توفي[١] في السنة السابعة للهجرة وكان قد نزل كثير من الأحكام ـ ولم يعتبره كافراً ولا مخطئاً لعدم تطبيق هذه الأحكام، بل عذره لأنه غير قادر و﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ وصلّى عليه مع أصحابه يوم بلغه موته .

... مهما كانت فترة حكمه قصيرة لعدّة شهور أو أطول من ذلك فإن الدليل فيها واضح والحجّة بيّنة. فإذا كانت المسألة٢ تتعلّق بالعقيدة فلا يمكن السكوت عنها لحظات.

وإذا كانت تتعلّق بالعمل فعدّة شهور كافية للدلالة على أن الظروف لها تأثيرها على العمل، وأن الموازنة بين المصالح والمفاسد تبرّر أحياناً الوقوع في مفسدة لدرء أكبر منها، أو لتحقيق مصلحة راجحة»[٣].

والذي يظهر أن فترة حكم النجاشي لم تكن قليلة بل لسنوات عدة [٤]. والمراسلات

---

(١) أي النجاشي.

(٢) أي مسألة الوزارة أو المشاركة في حكم غير إسلامي المنطلق أو الواقع اضطرارا لا تخيُّرا.

(٣) مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ **mawlawi.net**.

(٤)- يقول ابن حجر في ترجمة إحدى الصحابيات من الرواة: «أم خالد بنت خالد هي أمة بفتح الهمزة والميم مخففا كنيت بولدها خالد بن الزبير بن العوام وكان الزبير تزوجها فكان لها منه خالد وعمرو ابنا الزبير وذكر بن سعد أنها ولدت بأرض الحبشة وقدمت مع أبيها بعد خيبر وهي تعقل وأخرج من طريق أبي الأسود المدني عنها قالت كنت ممن اقرأ النبي ﷺ من النجاشي» السلام. ابن حجر، فتح الباري، ج١٠ص٢٨٠. والذي يظهر من هذا النص ما بين ولادة أم خالد إلى فترة العقل والوعي ونقلها السلام من النجاشي للنبي ﷺ أنها فترة ليست بالقليلة، بل هي سنوات، وهذا يوافق ما ذهب إليه العلماء بالقول بتأخر وفاة النجاشي أصحمة.

وقال صاحب عون المعبود: وروى بن سعد أن ذلك كان سنة سبع وقيل كان سنة ست والأول أشهر. العظيم آبادي، محمد أشرف (..- بعد ١٣١٠هـ =..- بعد ١٨٩٢م)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ، ج٦ ص ٧٧. وقال القاري: أخرجه=

مع النبي ﷺ كما سبق قائمة والتواصل موجود وطلب النجاشي من النبي ﷺ السماح له بالهجرة قائم، ولكن عدم أمر النبي ﷺ للنجاشي بذلك أو بغيره[1] مع إمكان تبليغه بأحكام الشريعة في الحكم كان إقرارا من النبي ﷺ لذلك الدور الذي قام به فأن يكون هو أولى وخير وأفضل للمسلمين ولأهل الحبشة من غيره.

٣ – في الإجابة على الاعتراض الثالث يقول الشيخ فيصل مولوي: «ليس صحيحاً أن النصرانية لم يكن فيها تشريعات بل هي تتبنّى شرائع بني إسرائيل وفيها الكثير الذي يخالف شرائعنا. وعدم اكتمال الأحكام الشرعية ليس حجة تبيح عدم تطبيق المنزّل منها. وإذا كان لا يمكن تطبيق الإسلام على شعب نصراني، فأيضاً لا يمكن تطبيق الإسلام على شعب مسلم مسلوب الإرادة ومحكوم بأنظمة طاغوتية عميلة، إلاّ بعد انتزاع الحكم منها، وقد تساعد المشاركة على ذلك، وهذا مبرّر جوازها»[2].

ويمكن القول بأن الاحتجاج بأنه لا يمكن تطبيق الحكم الإسلامي على شعب يدين بغير الإسلام بأنه دليل للمستدلين من وجه آخر، فعلى ذلك كان على النجاشي ترك ذلك النوع من الحكم لا البقاء فيه بل البقاء هو دليل للمستدلين على تلك الصورة، والصورة المعاكسة لتلك المعادلة هي وجود شعب مسلم و حكم دخلة في جوانب عدة

=صاحب الصفوة كما قاله الطبري وكان ذلك في سنة سبع من الهجرة. القاري، الملا علي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج١٠ص١٥٣. وقال الطبري مبينا تاريخ الحادثة: وفيها كتب رسول الله ﷺ إلى كسرى. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٢ ص ١٣٢. وهذا كله يدل على أن الحادثة وقعت سنة ست أو سبع للهجرة. قال العيني: «كان موت النجاشي بعد الهجرة سنة سبع وقيل سنة ثمان والأول قول الأكثرين». بدر الدين العيني (٧٦٢ – ٨٥٥هـ = ١٣٦١– ١٤٥١م)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج٢٥ ص ٥٨. وقال ابن حجر: «انما وقعت وفاته بعد الهجرة سنة تسع عند الأكثر وقيل سنة ثمان قبل فتح مكة كما ذكره البيهقي في دلائل النبوة. ابن حجر، فتح الباري، ج٧ ص١٩١.

(١) كالجهاد مع المسلمين ضد قريش والأحزاب...

(٢) مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net.

الخلل فالأولى الدخول لتلك المواقع لتحقيق الإصلاح أو لتهيئة التغيير المرجو والمنشود .

وبعد ذكر الأدلة ووجه الاستدلال منها، وذكر الاعتراضات والإجابة، عليها يترجح القول بأن الاستدلال بموقف النجاشي المسلم في الحكم في مجتمع جاهلي، وإقرار النبي ﷺ له بذلك، وعدم الطلب بتغييره مع إمكان التبليغ بالتكليف بالتغيير، والتبليغ بالأحكام المنزَّلة في ذلك الزمان، وذلك لما للتغيير من أثار سلبية قد تصل إلى خلعة من الحكم مع وجود مصالح في بقاءه تتمثل في:

- مصلحة المسلمين المهاجرين من بقاءه فهم فروا ولاذوا به من أذى قريش.

- ومصلحة للحبشة من وجوده لأنه عادل فيهم بشهادة النبي ﷺ له بذلك، فوجوده خير من وجود غيره لما في وجوده من تحقيق للعدل وحفظ للحقوق، والتي هي مقاصد الإصلاح والتغيير السياسي في الإسلام.

و لما سبق يترجح الإستدلال بحكم النجاشي للحبشة دليلا على **جواز اتخاذ الوزارة المعاصرة وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي المعاصرة.**

الدليل الثالث: الاستدلال بالمصلحة المترتبة على اتخاذ هذه الوسيلة في الإصلاح والتغيير السياسي.

حيث أن المصالح باتخاذها تربوا على المفاسد بتركها وهذا أمر معتبر في الشريعة. فالشرع قرر جواز ارتكاب أخف الضررين أو أهون الشرين، دفعا لأعظمهما، وتفويت أدنى المصلحتين تحصيلا لأعلاهما، ومنها:

يقول ابن تيمية في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾[1]: «إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرما في الحقيقة، وإن سمي ذلك ترك واجب وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة؛ أو لدفع ما هو

(١) سورة التغابن آية ١٦.

أحرم... وهذا باب التعارض باب واسع جدا لا سيما في الأزمنة والأمكنة الـتي نقصـت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة فإن هذه المسائل تكثر فيها» [1].

يقول الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق معلقاً: «وشيخ الإسلام رحمه الله عاش في زمان يماثل ما نحن فيه من وجوه كثيرة من ذلك، سقوط الخلافة العباسية في أيدي التتر،... وغلبة الجهل والظلم على حكام الولايات، وحكمهم بالإسلام تارة وبالأعراف والتقاليد وتشريعاتهم تارة أخرى، واستئثارهم بكثير من الأموال لأنفسهم دون المسلمين، فلم يكن توزيع المال على الطريقة النبوية والخلافة الراشدة... وكان شيخ الإسلام يفتي بأنه لا يجوز التخلي عن تولي الولايات العامة في مثل هذه الدويلات على ما فيها»[2] .

ويقول الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي عند قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفٗاۖ وَلَوۡلَا رَهۡطُكَ لَرَجَمۡنَٰكَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ﴾[3].

في الفوائد المتحصلة من هذه الآية: «لو سعى المسلمون الذين تحت ولاية الكفار، وعملوا على جعل الولاية جمهورية، يتمكن فيها الأفراد والشعوب، من حقوقهم الدينية

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠ ص٥٧. ويقول ابن تيمية في موضع آخر: «إذا كان لا يتأتى له فعل الحسنة الراجحة إلا بسيئة دونها في العقاب: فلها صورتان:

إحداهما: إذالم يمكن إلا ذلك فهنا لايبقى سيئة فإن مالا يتم الواجب؛ أو المستحب إلابه:فهو واجب أومستحب. ثم إن كان مفسدته دون تلك المصلحة لم يكن محظورا كأكل الميتة للمضطر ونحو ذلك من الأمور المحظورة التي تبيحها الحاجات كلبس الحرير في البرد ونحو ذلك.وهذا باب عظيم. فإن كثيرا من الناس يستشعر سوء الفعل؛ ولا ينظر إلى الحاجة المعارضة له التي يحصل بها من ثواب الحسنة ما يربو على ذلك... وعلى هذا الأصل ينى جواز العدول أحيانا عن بعض سنة الخلفاء كما يجوز ترك بعض واجبات الشريعة وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة؛ وذلك فيما إذا وقع العجز عن بعض سنتهم أو وقعت الضرورة إلى بعض ما نهوا عنه؛ بأن تكون الواجبات المقصودة بالإمارة لا تقوم إلا بما مضرته أقل». ابن تيمية، ج٣٥ ص٢٨-٢٩.

(٢) عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية، ص١٣ – ١٤ . .

(٣) سورة هود آية ٩١ .

والدنيوية لكان أولى، من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم، الدينية والدنيوية، وتحرص على إبادتها، وجعلهم عَمَلَةً وخَدَماً لهم.

نعم إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين، وهم الحكام، فهو المتعين. ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة، فالمرتبة التي فيها دفع ووقاية للدين والدنيا، مقدمة. والله أعلم»[١].

وبناءا على هذه القاعدة أجاز كثير من العلماء تولي المسلم القضاء من الكافر المتغلب وإنفاذ حكمه إذا استولى على بلاد المسلمين[٢] كالإمام العز بن عبد السلام الذي قال: «ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلبا للمصالح العامة ودفعا للمفاسد الشاملة؛ إذ يبعد عن رحمة الشارع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة، وتحمل المفاسد الشاملة ؛ لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها لمن هو أهل لها»[٣].

وبناءا على هذه القاعدة أجاز العلماء اتخاذ الوزارة وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي يقول الشيخ فيصل مولوي: «والذين يرون جواز المشاركة في الأنظمة الجاهلية إنما يبنون ذلك على هذه القواعد الشرعية.

ـ فيجيزون المشاركة إذا أمكن من خلالها درء بعض المفاسد وتحقيق بعض المصالح،

---

(١) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج٢ ص٢٨٩.

(٢) يقول ابن نجيم في شرحه لمتن المصنف (وَيَجُوزُ تَقْلِيدُ الْقَضَاءِ مِنْ السُّلْطَانِ الْعَادِلِ وَالْجَائِرِ وَمِنْ أَهْلِ الْبَغْيِ): «وَأَطْلَقَ فِي الْجَائِرِ فَشَمِلَ الْمُسْلِمَ وَالْكَافِرَ كَمَا ذَكَرَهُ مِسْكِينٌ مَعْزِيًّا إلَى الْأَصْلِ، وَظَاهِرُهُ صِحَّةُ سَلْطَنَةِ الْكَافِرِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَصِحَّةُ تَوْلِيَتِهِ لِلْقُضَاةِ وَفِي فَتْحِ الْقَدِيرِ مَا يُخَالِفُهُ... وَيُؤَيِّدُهُ مَا فِي جَامِعِ الْفُصُولَيْنِ، وَكُلُّ مِصْرٍ فِيهِ وَالٍ مُسْلِمٌ مِنْ جِهَةِ الْكُفَّارِ يَجُوزُ مِنْ إقَامَةِ الْجُمَعِ وَالْأَعْيَادِ وَأَخْذِ الْخَرَاجِ وَتَقْلِيدِ الْقَضَاءِ وَتَزْوِيجِ الْأَيَامَى لِاسْتِيلَاءِ الْمُسْلِمِ عَلَيْهِمْ، وَأَمَّا طَاعَةُ الْكَفَرَةِ فَهِيَ مُوَادَعَةٌ وَمُخَادَعَةٌ، وَأَمَّا فِي بِلَادٍ عَلَيْهَا وُلَاةُ الْكُفَّارِ فَيَجُوزُ لِلْمُسْلِمِينَ إقَامَةُ الْجُمَعِ وَالْأَعْيَادِ، وَيَصِيرُ الْقَاضِي قَاضِيًا بِتَرَاضِي الْمُسْلِمِينَ، وَيَجِبُ عَلَيْهِمْ طَلَبُ وَالٍ مُسْلِمٍ ا هـ». ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج١٧ ص ٣٨١.

(٣) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١، ج ص٧٣.

وإذا كانت المفاسد المبعدة أكبر من مفاسد المشاركة، وإذا كانت المصالح التي يمكن تحقيقها أكبر من المفاسد الناتجة عن المشاركة.

ـ كما يجيزون المشاركة إذا تعيّنت وسيلة للوصول إلى الحكم الإسلامي الكامل من باب [ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب]»(١).

واعترض على ذلك بما يلي:

يقول محمود جوده: «ما الأعظم المفاسد المترتبة على المشاركة في الحكم والتي ذكرتموها أنتم وتتلخص في عبادة الطواغيت ودعم وجودهم والركون إليهم أي تتلخص في الكفر المخرج من الملة، أم المصالح المتوهمة أو المتوقعة»(٢).

وأجيب على ذلك الاعتراض بما يلي:

يقول الأستاذ مشير المصري: «ولا يعني الاستدلال بالمصلحة إباحة الوقوع في الحرام، فالحرام واقع لا محالة بإقصاء الشريعة الإسلامية عن الحكم سواء في المشاركة أو عدمها، لكن ما قرره العلماء عن ارتكاب أخف الضررين وأهون الشرين، وقاعدة الضرورة والاستطاعة، ومراعاة سنة التدرج يقتضي تقديم الحرام الذي يترافق مع تحقيق المصالح على الحرام الذي يفقده»(٣).

ويقول الشيخ فيصل مولوي: «الموازنة الدقيقة هنا هي بين:

---

(١) مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net.

(٢) جوده، محمود، المشاركة في الحكم الجاهلي، دراسة منشورة على الانترنت، ص ٣٤. ويقول أبو بصير: فأي مصلحة يرجونها- المخالفون - وهم يمارسون أم المفاسد وأعظمها ألا وهو الكفر والشرك ..! أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ص٤٠٤. وانظر المقدسي، الديمقراطية دين، ص٢٢ .

(٣) المصري، المشاركة السياسية المبحث الثاني المشاركة في الوزارة، بحث منشور على موقع المركز الفلسطيني للإعلام .

نتائج المشاركة: ١ – بقاء الحكم بغير ما أنزل الله.

٢– درء بعض المفاسد ولو بنسبة ١ ٪ .

٣ – تحقيق بعض المصالح ولنقدرها بنسبة ٢ ٪ .

نتائج عدم المشاركة: ١ – بقاء الحكم بغير ما أنزل الله. ٢ – بقاء المفاسد كاملة.

٣ – ضياع بعض المصالح الممكنة»[1].

(١) يقول الشيخ فيصل مولوي: «فالموازنة الحقيقية إذاً ليست بين حكم جاهلي وحكم إسلامي، إنما هي بين حكم جاهلي مع مشاركة الإسلاميين، وحكم جاهلي بدون مشاركتهم.

فعدم المشاركة لن يحوّل الحكم من الجاهلية للإسلام. والمشاركة قد تنقص من مفاسد الحكم الجاهلي وقد تحقّق بعض المصالح المشروعة للمسلمين. أمّا أن المشاركة تموّه الدعوة لإقامة حكم الله فهو قد يقع وقد لا يقع، ولا يجوز في كل حال لمن يقول بجواز المشاركة أن يسكت عن المطالبة بتطبيق الشريعة، إلاّ إذا كانت هذه المطالبة تعرّضه لضرر أكيد كبير كما هو الحال في تركيا. وفي الحالتين تبقى المشاركة هي الأرجح لأن المسألة الأهم واقعة سواء مع المشاركة أو بدونها، وهي الحكم بغير ما أنزل الله... ولا يقال هنا إن الحكم بغير ما أنزل الله يقوم به غيري ولست مسؤولاً عنه في الحكم الجاهلي، بينما أقوم به أنا وأكون مسؤولاً عنه في حال المشاركة.

لا يقال ذلك لأن الحكم بغير ما أنزل الله قضية الأمّة كلّها وليست قضية الأفراد، ولأن الفرد المسلم يمكنه أن يحكم بما أنزل الله في شؤونه الخاصّة، وهذا هو الذي يحاسب عليه، أمّا شؤون المجتمع فالأمّة كلّها محاسبة عليها. والمطلوب من المسلم هنا إنقاذ الأمّة لا إنقاذ نفسه فقط. وإنقاذ الأمّة يكون شاملاً حين تطبّق الشريعة، وإلاّ فيكون جزئياً بالمشاركة، وحين يتعذّر التطبيق الكامل يسأل الإنسان عمّا يستطيع، وهو بالمشاركة قد يستطيع القليل، وهو غير آثم هنا لأنه لم يشارك من أجل تطبيق حكم جاهلي، وإنّما شارك ليطبّق ما يستطيع من الإسلام، والأعمال بالنيّات». مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net.

وفي هذا الإطار يمكن القول بأن المصالح التي تترتّب على اتخاذ الوزارة المعاصرة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي مما ذكره العلماء والباحثون[1] ما يلي:

١ – درء المفاسد عن الأمة أفرادا ومجتمعات إلى درجة ما، والعمل على جلب المنافع وتحقيق المصالح الممكنة .

٢ – تقديم نموذج للوزير المسلم القدوة للناس، والذي يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الشخصية أو الجزئية.

٣ – إعادة الثقة بالإسلام والمسلمين وأنه دين قادر على تنظيم شؤون الحياة الخاصّة والعامّة ولا يكون ذلك إلاّ بما يقوم به المشاركون من تحقيق للعدل وإزهاق للباطل، وصون الحقوق .

٤ – اكتساب الخبرة في قيادة الناس وإدارة نظامهم، وتدريب الكوادر الإسلامية على السياسة ودفع ألاعيبها.

٥ – توجيه برامج التدريب والتعليم المتخصّصة في البعثات التي تنظّمها الوزارات، لخدمة مصالح الأمة وتأمين احتياجاتها من الكفاءات، وتحقيق العدالة فيها بين أفراد الأمة.

٦ – إيجاد مجموعة من أهل الخير والإلتزام الشرعي من أصحاب الجاه عند الناس نتيجة لمراكزهم السابقة، وهؤلاء يفيدون في كثير من المواقع، ويحلّون كثيراً من الإشكالات.

٧ – زيادة المراكز الإسلامية ومحاربة المراكز الفاسدة بهيمنة السلطة القائمة.

٨ – الاستفادة من هيبة السلطة لمصلحة تدين المجتمع، وزيادة قيم الخير والأخلاق

---

(١) انظر الأشقر، المشاركة في الحكم، ص٩٢ وما بعدها. ومولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net. وانظر العكايلة، عبدالله، تجربة الحركة الإسلامية في الحكم، دراسة منشورة في كتاب التميمي، مشاركة الإسلاميين في السلطة، ص١٠٨وما بعدها.

الفاضلة ومحاربة الرذيلة والمنكرات قدر المستطاع.

٩ – وقد يكون البديل للوزير الإسلامي إذا هو امتنع عن المشاركة في الحكم الفاسدين والمفسدين الذين إذا تسلّموا مراكز الحكم فإنهم يسخّرون كل الإمكانات لمحاربة التدين والقيم والأخلاق.

وفي المجمل فإن أهم مصلحة يمكن أن يحققها الوزير من خلال اتخاذه الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي هي:

- اصلاح القانون تشريعا وتطبيقا قدر الإمكان.
- تحقيق مقاصد الحكم في الإسلام وهي تحقيق العدل وحفظ الحقوق.
- العمل على زيادة تدين المجتمع من خلال نشر الفضيلة واحياء القيم والأخلاق الحميدة، ومحاربة الرذيلة والفساد والقيم والأخلاق المستوردة.

الترجيح

والذي يظهر بعد هذه المناقشة ما يلي:

- أن مسألة اتخاذ الوزارة المعاصرة وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي هي من مسائل السياسة الشرعية وليست من مسائل العقيدة.

وكما مر فإن مسائل السياسة الشرعية في أغلبها تدور بين المصالح والمفاسد، وبما أن السياسة الشرعية كما عرّفها إبن عقيل: «ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد»(١)، بل الشريعة كلها تقوم على ذلك كما يقول ابن تيمية: «الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها. والورع ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما ودفع شر الشرين وإن حصل أدناهما»(٢). ومن هنا فالموازنة بين المنافع والمضار المتوقعة من اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير للوضع السياسي

---

(١) ابن القيّم،الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ١٧ .

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٠ ص ١٩٣ .

القائم، وبين ترك هذه الوسيلة.

والذي يظهر من الأدلة ومناقشتها والاعتراضات عليها والإجابة عن تلك الاعتراضات أن المصالح أعظم وأكبر من المفاسد مع أن المفاسد المذكورة يمكن علاجها أو تقليلها بوسائل مختلفة .

ثانيا: أدلة القائلين بمنع اتخاذ الوزارات المعاصرة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي وهي:

الدليل الأول: عموم نصوص القرآن الكريم الواردة في قصر الحكم أو التحاكم بما أنزل الله تعالى، والنهي عن الحكم بغير ما أنزل الله ومنها:

١. ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾[1].

يقول حزب التحرير مبينا وجه الدلالة: «إن الله سبحانه وصف الذين لا يحكمون بما انزل بالكافرين وبالظالمين، وبالفاسقين، وان الوزارة حكم، وان الوزراء حكام، فهل يقبل إخواننا أعضاء الجماعات الإسلامية بان يوصفوا بهذه الصفات مجتمعة أو متفرقة؟[2].

٢. الحاكمية لله تعالى وحده، وليس لأحد أن ينازعه فيها، قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ﴾[3].

يقول أبو بصير مبينا وجه الدلالة: «أي أمر ألا تعبدوا إلا إياه في التحاكم، هذا ما يقتضيه سياق النص، فكما أنه لا معبود بحق سواه ﷻ كذلك لا حاكم بحق سواه، فله

(١) سورة المائدة الآية ٤٤ و٤٦ و٤٧ .

(٢) بيان لحزب التحرير ولاية الأردن بعنوان (الانتخابات النيابية في الأردن ترسيخ لأنظمة الكفر)، / ٥/ ٢٠٠٣م.

(٣) سورة يوسف آية ٤٠.

وحده ﷻ الخلق والأمر، لذلك فهو وحده المستحق للعبادة دون أحد سواه»[1].

وقال أبو محمد المقدسي: «ولم يقل: (إنِ الحكم إلا للنَّاس) وقال: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ﴾[2]. ولم يقل: (بمثل ما أنزل الله) أو (وأنِ احكم بينهم بما نص عليه الدستور والقانون)... بل هذا قول المشركين من عبيد الديمقراطية والدساتير الأرضية»[3].

٣. حذر الله سبحانه وتعالى المؤمنين من الركون إلى الذين ظلموا فقال: ﴿وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾[4].

يقول محمد بن شاكر الشريف مبينا وجه الدلالة: «نهى الله تعالى المسلمين عن الركون إلى الظلمة، وبين أن من ركن إليهم فإن الله يعذبه بالنار... والركون الميل والدنو... وتولي الوزارة في هذه الحكومات هو من الركون إلى الظلمة»[5]. وقال الدكتور أبو فارس: «الوزير في الحقيقة يطيع من هو أعلى منه وقد علم من حاله عدم رغبته في تطبيق الإسلام، فهو ركون إلى الذين ظلموا»[6].

٤. المسلم مأمور بالكفر بكل طواغيت الأرض؛ لقوله عز وجل: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾[7].

يقول الدكتور محمد أبو فارس مبينا وجه الدلالة: «إن الالتزام بالدساتير الوضعية والقوانين الوضعية نصا وروحا هو تحاكم إلى الطاغوت، وإن المشاركة في الوزارة أو

---

(١) أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ص١٠٥ – ١٠٦ .

(٢) سورة المائدة، آية ٤٨.

(٣) المقدسي، أبو محمد، الديمقراطية دين، بحث منشور على الانترنت، ص٢٣.

(٤) سورة هود آية ١١٣.

(٥) الشريف، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص١٧٥ .

(٦) أبو فارس، المشارك في الوزارة في الأنظمة الجاهلية، ص٦٦ .

(٧) سورة النساء آية ٦٠ .

القضاء على أساس الالتزام بهذه الدساتير الوضعية أمر مناهض للإسلام»[1].

٥. نهى الله المؤمنين أن يحتكموا إلى شريعة غير شريعة الله، وجعل ذلك منافياً للإيمان حينما قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[2].

يقول أبو بصير مبينا وجه الدلالة: «التحاكم في نظر الإسلام عبادة من المتحاكم إلى المتحاكَم إليه، فمن تحاكم في جميع شؤون حياته الدينية والدنيوية إلى الله ﷻ فهو عبد لله تعالى، ومن تحاكم إلى غيره – في قليل أو كثير – وارتضاه حاكماً من دون الله أو مع الله، فهو عبد لهذا الغير وإن تسمى بأسماء المسلمين، وزعم أنه من المؤمنين»[3].

الدليل الثاني: نصوص السنة النبوية:

قول رسول الله ﷺ: «ليأتين على الناس زمان يكون عليكم أمراء سفهاء يقدمون شرار الناس ويظهرون حب خيارهم ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها فمن أدرك ذلك منكم فلا يكونن عريفا ولا شرطيا ولا جابيا ولا خازنا»[4].

وفي رواية عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ:«يكون في أخر الزمان أمراء

---

(١) أبو فارس، المشارك في الوزارة في الأنظمة الجاهلية، ص ٢١. و يقول حزب التحرير: «إن المشاركة في الوزارة هو تأييد وقبول بالنظام القائم، والرضا به والولاء له، وحيث إن هذا النظام غير إسلامي، وإنما هو نظام كفر، فان القبول به وإعلان الولاء له معصية قد تصل بصاحبها إلى حد الردة والكفر». بيان لحزب التحرير ولاية الأردن بعنوان (الانتخابات النيابية في الأردن ترسيخ لأنظمة الكفر)، ٥/ ٢٠٠٣م.

(٢) سورة النساء آية ٦٥ .

(٣) أبو بصير، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ص ١٠٣ -١٠٤ .

(٤) قال السيوطي: «أخرجه أبو يعلى (٢/ ٣٦٢، رقم ١١١٥). قال الهيثمى (٥/ ٢٤٠): رجاله رجال الصحيح خلا عبد الرحمن بن مسعود، وهو ثقة». السيوطي، جمع الجوامع أو الجامع الكبير، حديث رقم (١٠٥٣). وقال شعيب الأرنؤوط: «إسناده ضعيف». ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج١٠ص٤٤٦.

ظلمة، ووزراء فسقة، وقضاة خونة، وفقهاء كذبة، فمن أدرك منكم ذلك الزمن فلا يكونن لهم جابيا ولا عريفا ولا شرطيا»[1].

يقول محمد بن شاكر الشريف مبينا وجه الدلالة: «نهى رسول الله ﷺ عن تولي الولايات في ظل الحكومات المخالفة للشريعة، والتي لم توصلها مخالفتها إلى الكفر» [2].

الدليل الثالث: من المعقول[3]:

١. المشاركة في الوزارة التي لا تحكم بما أنزل الله، تصبغ الأنظمة الجاهلية بالصبغة الشرعية، وتعطيها شهادة تزكية.

٢. عدم الثقة بالدعاة؛ لمشاركتهم في أنظمة ادعت الألوهية باغتصابها أخص خصائصها وهي الحاكمية، وهذا يجعل المشاركين في الوزارة يتقاسمون الكراهية، وعدم الثقة مع الأنظمة، فلا يُطمأن إليهم في مستقبل الأيام؛ لأنهم عاشوا مع هؤلاء في خندق واحد.

٣. إن المشاركة في الحكم فيه إطالة لعمر النظام الذي يحكم بغير ما أنزل الله.

٤. إن الأنظمة تعمل على استيعاب الحركات الإسلامية، وقد تستخدم وسيلة الترغيب بعد وسيلة الترهيب، وهذا أسلوب خبيث لتشويه الصورة والضغط من أجل التنازل عن المبادئ والقيم، فإن توصلوا إلى هذا الأمر، فقد نجحوا أيما نجاح في طمس معالم الحق والانحراف عن جادة الصواب.

٥. المشاركة في الحكومة تؤدي إلى إثارة البلبلة بين الدعاة، وزرع بذور الشك في نفوس

---

(١) الطبراني، المعجم الصغير، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ، تحقيق طارق بن عوض وعبد المحسن، ج٤ ص ٢٧٧. وقال الألباني: «منكر». الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف الرياض، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج٧، ٣١٥ .

(٢) الشريف، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص١٨١.

(٣) انظر ذلك عند أبو فارس، أبو فارس، المشارك في الوزارة في الأنظمة الجاهلية،٢٠ وما بعدها. وانظر أيضا الشريف، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص١٨٨وما بعدها.

العاملين له، وتمزق الجبهة الداخلية للعمل الإسلامي.

٦. كثيرة هي المشاكل التي تواجه البلاد العربية والإسلامية، كالديون الباهظة، والتهديدات الأمنية من الدول المعادية، والأنظمة ليست قادرة على إيقافها أو حلها، وهي تتفاقم يوماً بعد يوم، وتتسع دائرتها، والمشاركة في الوزارة المكلفة بحل هذه المشاكل مع العلم المسبق بعدم القدرة على حلها، سيؤدي إلى إحراج المشاركين، وفقدهم لعز تاقه الدعاة.

وبعد استعراض كل ذلك يقول الشريف: «ومن ذلك يتبين أن المسلم إذا حكم فلا يجوز له أن يحكم إلا بما أنزل الله، ولا يجوز له قبول المشاركة في حكم لا يتخذ من شريعة الله – تعالى – المرجع الوحيد الذي يرجع إليه، ومن يخالف في ذلك ويتجاوز ما شرع الله له، يدخل فيما دلت عليه النصوص»(١).

مناقشة أدلة المانعين

يتفق المجيزين مع المانعين في أن الأصل بالوزارة الحرمة، فلا يعترضون على أدلة المانعين، بل يؤيدونها ويعززونها، لأن الجواز عندهم جاء استثناءا من هذا الأصل وليس إلغاءاً له، وكأنهم اعتبروا هذه النصوص والأدلة الدالة على المنع عموم وما ذكروه من أدلة على جواز ذلك الاستثناء هو خصوص ويظهر ذلك من أقواله ومنها:

يقول الشيخ فيصل مولوي: «هذه النصوص وأمثالها تدلّ على عدم جواز المشاركة في نظام يحكم بغير ما أنزل الله، وأن ذلك هو الأصل لأنه لايجوز ترك حكم الله إلى حكم غيره، وأن من يفعل ذلك يكون مؤثراً لحكم الجاهلية على حكم الله تعالى ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾.

---

(١) الشريف، المشاركة في البرلمان والوزارة، ص١٧٨ .

وتجوز المشاركة استثناءً من الأصل استدلالاً بالأدلّة التالية:

أ ـ مشاركة يوسف عليه السلام في الوزارة. **ب** ـ موقف النجاشي. **ج** ـ المصلحة »[1].

فهذه الأدلة الثلاثة هي أدلة جواز ذلك الاستثناء من حكم ذلك الأصل بالمنع.

مع ذلك فالذي يظهر للباحث أن الاستدلال بهذه النصوص على حرمة اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي، كوسيلةٍ لإصلاح الحكم أو تغييره، ولتعزيز قوة العمل للإسلام في المجتمعات تمكينا لدين الله... هو استدلال في غير محلة وذلك لاختلاف المناط بين المسألتين، فعدم الحكم أو الاحتكام الوارد في النصوص مناطه الجحود أو الهوى، أو الرضا بالكفر كما سيأتي، وهذا غير قائم في مسألة اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي، لذا سنتناول هذه النصوص وتفسير العلماء لها وتحقيق مناط الحكم فيها ليتبين محل الحكم هل هو واحد فيكون حكمهما واحد، أم يختلف المحل فيختلف الحكم ؟

١ –قوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾[2].

---

(١) مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ. ويقول مشير المصري: «ونحن لا نختلف مع أصحاب هذا القول في أن الأصل في المشاركة الحظر، بيد أن الأمة تعيش في أوضاع استثنائية، تجعل من الصعب على العاملين للإسلام أن يبلغوا أهدافهم بإقامة حكم الإسلام بشكل مباشر، ويجدون أنفسهم في دائرة الخيارات والموازنات الصعبة والسلمية، التي تحقق الأهداف، وإن كان على أمد بعيد.

ولما كان الفقه الإسلامي يمتاز بالمرونة والتعاطي الواقعي مع متطلبات العصر، ومستجدات المجتمع الإسلامي، كان القول بجواز المشاركة في الوزارة استثناء من الأصل، منبثقاً من القواعد والمقاصد الشرعية، التي تؤول إلى فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد». المصري، المشاركة السياسية المبحث الثاني المشاركة في الوزارة، بحث منشور على موقع المركز الفلسطيني للإعلام .

(٢) سورة المائدة الآية ٤٤ و٤٦ و٤٧ .

ويظهر أن الاستدلال بهذا النص على حرمة اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي هو استدلال في غير محله وذلك لأمور:

أ- أن ربط النص بما قبله وبما بعده يظهر طبيعة بشرية مأمورة بالحكم بما أنزل الله تعالى ولكنها بدلت وغيرت لترد حكم الله تعالى، بينما مسألتنا الطبيعة البشرية على النقيض، فهي مكرهة في واقعها بغير ما أنزل الله تعالى، ومع ذلك تستثمر الإمكانات والوسائل لتصلح الخلل أو تغير الفساد.

ب – سبب النزول: قال أبو حيان: «وأجمع المفسرون على أن هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم»[١].

يُظهر سبب النزول[٢] أن محل الحكم مختلف، ليس في العموم والخصوص، بل في علة الحكم وقيامها في المحل. فالنص فرَّق في الأحكام بين ثلاث صور وهذا دليل على أن هذه الصور وهي محل الأحكام مختلفة استتبع ذلك اختلاف في الحكم، فالكفر محله الجحود، والفسق محله الهوى والشهوة، والظلم محله عدم العدل .

---

(١) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج٣ ص ٥٠٥ .

(٢)عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ: مُرَّ عَلَى النَّبِىِّ ﷺ بِيَهُودِىٍّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا فَدَعَاهُمْ ﷺ فَقَالَ: «هَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِى فِى كِتَابِكُمْ»، «قَالُوا: نَعَمْ. فَدَعَا رَجُلاً مِنْ عُلَمَائِهِمْ فَقَالَ: «أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ الَّذِى أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلَى مُوسَى أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِى فِى كِتَابِكُمْ». قَالَ: لاَ، وَلَوْلاَ أَنَّكَ نَشَدْتَنِى بِهَذَا لَمْ أُخْبِرْكَ، نَجِدُهُ الرَّجْمَ وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ تَرَكْنَاهُ، وَإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ، قُلْنَا تَعَالَوْا فَلْنَجْتَمِعْ عَلَى شَىْءٍ نُقِيمُهُ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ، فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ وَالْجَلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ». فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ﴾ يَقُولُ ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ فَإِنْ أَمَرَكُمْ بِالتَّحْمِيمِ وَالْجَلْدِ فَخُذُوهُ وَإِنْ أَفْتَاكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْذَرُوا. فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ فِى الْكُفَّارِ كُلُّهَا». مسلم، الجامع الصحيح، ج٥ ص ١٢٢.

ج – **أقوال المفسرين:** لقد فرق المفسرون في الأحكام الواردة في النصوص بناءا على اختلاف محالها فحكم الجاحد المعاند غير الظالم غير المؤمن الذي خالف لهوى، وهذا التفريق يدل على اعتبار اختلاف المحل، وبما أن الساعي لاتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي فهو ليس بجاحد معاند، ولا ظالم ولا متشهي أو صاحب هوى، فاختلاف المناط يدل على اختلاف الحكم تبعا له .

قال القرطبي في قوله تعالى: «﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ و﴿ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ و﴿ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ نزلت كلها في الكفار؛ ثبت ذلك في صحيح مسلم من حديث البراء، وقد تقدم. وعلى هذا المعظم[1]. فأما المسلم فلا يكفر وإن ارتكب كبيرة. وقيل: فيه إضمار؛ أي **ومن لم يحكم بما أنزل الله ردا للقرآن، وجحدا لقول الرسول عليه الصلاة والسلام فهو كافر**؛ قال ابن عباس ومجاهد، فالآية عامة على هذا. قال ابن مسعود والحسن: هي عامة في كل من لم يحكم بما أنزل الله من المسلمين واليهود والكفار **أي معتقدا ذلك ومستحلا له**؛ **فإن من فعل ذلك وهو معتقد أنه راكب محرم فهو من فساق المسلمين**، وأمره إلى الله تعالى إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له»[2].

فهنا محل الأحكام كافر ومؤمن مرتكب لمحرم، وهذا يتناسب وهذه الأحكام الواردة الكفر والفسق.

وقد ذهب إلى ذلك العلماء والمفسرون ومنهم ابن كثير[3]، وذكر أبو حيان التفريق بالحكم بناءا على التفريق بالمحل عددا من أقوال المفسرين[4]. وقال البيضاوي: «ويجوز أن

---

(١) أي معظم المفسرين.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٦ ص ١٩٠.

(٣) قال ابن كثير: «عن ابن عباس، قوله: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ قال: من جحد ما أنزل الله فقد كفر. ومن أقر به ولم يحكم فهو ظالم فاسق. رواه ابن جرير». وقال أيضا: «ولهذا قال هناك: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ لأنهم جحدوا حكم الله قصدًا منهم وعنادًا وعمدًا»٣. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٣ ص١١٩ – ١٢٠ .

(٤) قال السدّي: من خالف حكم الله وتركه عامداً وتجاوزه وهو يعلم، فهو من الكافرين حقاً، ويحمل هذا على الجحود، فهو الكفر ضد الإيمان كما قال: ابن عباس... وقال عكرمة: إنما يتناول من أنكر

يكون كل واحدة من الصفات الثلاث باعتبار حال انضمت إلى الامتناع عن الحكم به ملائمة لها»[(١)]. وهذا ما أنكره ابن تيمية على الخوارج بعدم التفريق في حكم الجاحد وغيره ممن لم يحكم بما أنزل الله تعالى بل عد ذلك باطلا[(٢)]. ومن العلماء والمفسرين المعاصرين الشنقيطي، والسعدي وغيرهم [(٣)].

وعليه فإن مسألتنا ليست محل لهذا الحكم، لأن صورته تختلف عن الصورة المذكورة

بقلبه وجحد بلسانه، أما من عرف أنه حكم الله وأقر بلسانه أنه حكم الله، إلا أنه أتى بما يضاد، فهو حاكم بما أنزل الله، لكنه تارك له، فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية». أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج٣ ص ٥٠٥. وقال ابن عطية: وتكرير هذه الصفات لمن لم يحكم بما أنزل الله هو على= =جهة التوكيد، وأصوب ما يقال فيها: أنها تعم كل مؤمن وكافر، فيجيء كل ذلك في الكافر على أتم وجوهه، وفي المؤمن على معنى كفر المعصية وظلمها وفسقها. وقال القفال: هي لموصوف واحد كما تقول: من أطاع الله فهو البر، ومن أطاع فهو المؤمن، ومن أطاع فهو المتقي. وقيل: الأول في الجاحد، والثاني والثالث في المقر التارك. وقال الأصم: الأول والثاني في اليهود، والثالث في النصارى. وعلى قول ابن عطية يعم كل كافر ومؤمن، يكون إطلاق الكافرين والظالمين والفاسقين عليهم للاشتراك في قدر مشترك». أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج٣ ص ٥١٢ .

(١) البيضاوي، ناصر الدين (؟ - ٦٩١هـ، ؟ - ١٢٩٢م)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ص ٣٢٧ .

(٢) قال ابن تيمية منكرا على الخوارج: «قالوا: إن عثمان وعليًا ومن والاهما قد حكموا بغير ما أنزل الله ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة:٤٤] فكفروا المسلمين بهذا وبغيره، وتكفيرهم وتكفير سائر أهل البدع مبني على مقدمتين باطلتين:
إحداهما: أن هذا يخالف القرآن .
والثانية: أن من خالف القرآن يكفر ولو كان مخطئًا أو مذنبًا معتقدًا للوجوب والتحريم». ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية (التفسير)، ج٢ ص ١٧٩ .

(٣) قال الشنقيطي: «﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾، معارضةً للرسل وإبطالاً لأحكام الله فظلمه وفسقه وكفره كلها كفر مخرج عن الملة، ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ معتقداً أنه مرتكب حراماً فاعل قبيحاً فكفره وظلمه وفسقه غير مخرج عن الملة». الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج٦ ص١٤٠ .
وقال السعدي: «فهو ظلم أكبر، عند استحلاله، وعظيمة كبيرة عند فعله غير مستحل له». السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص ٢٣٣ .

في النص فالمحل يختلف طبيعة واعتقادا وسلوكا ومقصدا .

٢ – قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ﴾[(١)].

الاستدلال بهذا النص على حرمة اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي هو استدلال في غير محله وذلك لأمرين:

الأمر الأول: سياق الآية يدل على أنها جاءت لتقرير حق الحكم وبيان أنه خاص بالله تعالى مقصور عليه، فهو وحده المستحق للحكم. وليس لبيان حكم كيفية التعامل مع واقعة.

وفرق بين تناول النص بيان حقيقة ما، وبين بيان كيفية التعامل مع واقع يراد تغييره، فهذا النص لا يبين كيفية التغيير، أو حكم وسيلة تغيير واقع معين.

ومن صور ذلك آيات وأحاديث الفتن وغلبة الكفر في آخر الزمان، فهذه النصوص تقرر حقيقة في آخر الزمان ولكنها لا تدل على حكم التعامل مع هذا الواقع في أخر الزمان بل يؤخذ الحكم من نصوص أخرى، وكذلك النصوص التي تحدثت عن علو اليهود في آخر الزمان فالسياق يظهر أنها تناولت حقيقة مستقبلية وليس حكما يجب تطبيقه، فكذلك هذا النص يقر حقيقة قصر الحكم لله تعالى وهذا حق لا يكون إلا لله، ولكنه لا يتناول حكم اتخاذ بعض الوسائل كالوزارة للإصلاح والتغيير السياسي في واقع غيب فيه كثير من أحكام الشرع، واستبد وسيطر فيه نظام دولي ومحلي في حكم الأمة. فلابد من فهم اختلاف النصوص في دلالتها بين تقرير الحقائق وبيان الخصائص، وبين دلالتها على حكم التعامل مع الواقع أو الوقائع المختلفة والله أعلم[(٢)].

---

(١) سورة يوسف آية ٤٠ .

(٢) ومن ذلك أيضا قوله تعالى في سورة البقرة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فهذا النص يبين حقيقة الكفر، ولكنه لا يبين حكم التعامل أو حكم دعوة الكافرين مع أن النص بين التسوية في عدم الاستجابة (النتيجة) إن دعوا أو لم يدعوا. بل الحكم يختلف عن الوصف أو عن بيان وتقرير الحقيقة، فالحكم هو وجوب تبليغ الدعوة وبيان الهدى لهم.

الأمر الثاني: وهو يؤكد ما سبق من تطبيق عملي من قبل نبي من أنبياء الله تعالى بل هو الذي ساق الله تعالى النص على لسانه حيث قال يوسف عليه السلام ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾[1]. فهو يقر بأن الحكم حق خالص لله تعالى ومع ذلك قبل أن يحكم ويتولى الحكم من ملك كافر يقول الدكتور عمر الأشقر: «فإذا كان فقه يوسف للحاكمية، هو نفس الفقه المقرر في شريعتنا، ومع ذلك تولى الوزارة، فإننا نجزم في هذا المقام بأمرين:

١- أن تولية الوزارة لم يناقض عقيدته في كون الحاكمية لله وحده .

٢- وأنه لم يكن مخطئاً عندما تسلم الوزارة؛ لأنه نبي معصوم»[2].

ومن هنا نؤكد على أن إنزال حكم النص (وهو تقرير حق الله تعالى الخالص بالحكم) على واقعة اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي، هو تنزيل لحكم في غير محلة، لاختلاف مناط الحكم بين الصورتين، وإنما محل الحكم هو اتخاذ الوزارة والحكم بغير ما أنزل الله تعالى حقاً مقرراً، وغايةً مرادةً، وأمراً مرضياً. وهذا ظاهر في تفسير العلماء لهذا النص، فهم يتجهون في تفسيره لتقرير الحقائق .

يقول الطبري: «وقوله ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾، يقول: وهو الذي أمر ألا تعبدوا أنتم وجميعُ خلقه، إلا الله الذي له الألوهة والعبادة خالصةً دون كل ما سواه من الأشياء... عن أبي العالية، في قوله **إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا أياه،** قال: أسَّسَ الدين على الإخلاص لله وحده لا شريك له»[3].

ويقول سيد قطب في تفسير هذه الآية: «إن الحكم لا يكون إلا لله. فهو مقصور عليه سبحانه بحكم ألوهيته. إذ الحاكمية من خصائص الألوهية. من ادعى الحق فيها فقد

(١) سورة يوسف آية ٤٠ .

(٢) الأشقر، حكم المشاركة، ص ٥٧-٥٨ .

(٣) الطبري، جامع البيان، ج١٦ ص ١٠٦ .

نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته»[1] .

٣–قوله تعالى ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾[2].

أ – معنى الركون عند المفسرين الرضا .

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: ولا تميلوا، أيها الناس، إلى قول هؤلاء الذين كفروا بالله، فتقبلوا منهم وترضوا أعمالهم»[3] .

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ﴾ الركون حقيقة الاستناد والاعتماد والسكون إلى الشيء والرضا به، قال قتادة: معناه لا تودوهم ولا تطيعوهم. ابن جريج: لا تميلوا إليهم. أبو العالية: لا ترضوا أعمالهم؛ وكله متقارب. وقال ابن زيد: الركون هنا الإدهان وذلك ألا ينكر عليهم كفرهم»[4].

وقال الفخر الرازي: «قال المحققون: الركون المنهي عنه هو الرضا بما عليه الظلمة من الظلم وتحسين تلك الطريقة وتزيينها عندهم وعند غيرهم ومشاركتهم في شيء من تلك الأبواب فأما مداخلتهم لدفع ضرر أو اجتلاب منفعة عاجلة فغير داخل في الركون»[5].

---

(١) قطب، في ظلال القرآن، ج٤ ص ١٩٩٠.

(٢) سورة هود آية ١١٣ .

(٣) وقال أيضا: «وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل.

... عن ابن عباس قوله: (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار)، يعني: الركون إلى الشرك.

... عن أبي العالية: (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا)، يقول: لا ترضوا أعمالهم.

... عن أبي العالية في قوله: (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا)، يقول: لا ترضوا أعمالهم. يقول: «الركون»، الرضى» .الطبري، جامع البيان، ج١٥ ص٥٠٠.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٩ ص ١٠٨ .

(٥) الرازى، مفاتيح الغيب، ج١٨ ص ٤٠٧ .

وإذا نظرنا إلى محل الحكم في مسألة اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي يظهر بوضوح اختلاف المحل بل هو على النقيض من محل حكم الركون للذين ظلموا، فهم لا يرضون عما هو موجود ويسعون لإصلاحه أو تغييره، بينما الركون كما فسر هو الرضا بالموجود والسكون إليه والمداهنة له وبه، وعليه فاختلاف المحل يمنع من تعدية الحكم لأن العلة غير قائمة في مسألة اتخاذ الوزارة وسيلة لإصلاح وتغيير الواقع غير المرضي عنه وهو واقع غير مراد.

٤ - **قوله تعالى:** ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾[1].

الاستدلال بهذا النص على حرمة اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي هو استدلال في غير محله ويظهر ذلك من خلال ما يلي:

أ - **ربط النص بما بعده** يُظهر اختلاف محل الحكم بين المسألتين، فاقتران الصد بعد الدعوة إلى حكم الله ورسوله يظهر بجلاء معنى قوله تعالى (يريدون) أي يقصدون الصد والامتناع عن التحاكم لدين الله مع دعوتهم لذلك. بينما يسعى من لا يستطيع أن يحكم بما أنزل الله تعالى لإصلاح واقع مجتمعة ويغيره قدر المستطاع، فالمحل مختلف من هذه الوجهة مقصدا.

ب - **سبب النزول**:

- **يقول أبو حيان:** «وظاهر الآية يقتضي أن تكون نزلت في المنافقين»[2]. ومسألتنا خاصة بالعلماء والدعاة والمصلحين ممن يرى جواز اتخاذ هذا العمل لنصرة الدين وتعزيزه في المجتمع، فاختلاف محل الحكم ظاهر واختلاف المقاصد بين.

- وسبب النزول يظهر أن مناط الحكم قائم على التحاكم القائم على الاختيار

---

(١) سورة النساء آية ٦٠ .

(٢) أبو حيان، البحر المحيط، ج٣ ص ٢٩٢ .

والرضا[1].

ج – **التفسير**: ذهب العلماء والمفسرون بأن التحاكم المقصود بهذا النص هو المقرون بالرضا به والعدول اختيارا عن حكم الله إلي غيره طواعية. وهذا يخالف مسألتنا التي لا خيار فيها بل الحكم بكل ما أنزل الله غير موجود وغير قائم.

قال الطبري رحمه الله في تفسير الآية: «﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ﴾ في خصومتهم ﴿إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ يعني: إلى من يعظمونه، ويصدرون عن قوله، ويرضون بحكمه من دون حكم الله»[2] .

قيد الطبري رحمه الله الحكم الوارد بالنص بالرضا بالتحاكم لغير شرع الله، ويقينا لا أحد ممن قال بالجواز يرضا بغير شرع الله حكما.

---

(١) قال ابن حجر في سبب النزول: «روى إسحاق بن راهويه في تفسيره بإسناد صحيح عن الشعبي قال كان بين رجل من اليهود ورجل من المنافقين خصومة فدعا اليهودي المنافق إلى النبيﷺلأنه علم أنه لا يقبل الرشوة ودعا المنافق اليهودي إلى حكامهم لأنه علم أنهم يأخذونها فانزل الله هذه الآيات إلى قوله ويسلموا تسليما وأخرجه بن أبي حاتم من طريق بن أبي نجيح عن مجاهد نحوه وروى الطبري بإسناد صحيح عن بن عباس أن حاكم اليهود يومئذ كان أبا برزة الأسلمي قبل أن يسلم ويصحب وروى بإسناد صحيح آخر صحيح إلى مجاهد أنه كعب بن الأشرف وقد روى الكلبي في تفسيره عن أبي صالح عن بن عباس قال نزلت هذه الآية في رجل من المنافقين كان بينه وبين يهودي خصومة فقال اليهودي انطلق بنا إلى محمد وقال المنافق بل نأتي كعب بن الأشرف فذكر القصة وفيه أن عمر قتل المنافق وأن ذلك سبب نزول هذه الآيات وتسمية عمر الفاروق وهذا الإسناد وأن كان ضعيفا لكن تقوى بطريق مجاهد ولا يضره الاختلاف لإمكان التعدد وأفاد الواحدي بإسناد صحيح عن سعيد عن قتادة أن اسم الأنصاري المذكور قيس ورجح الطبري في تفسيره وعزاه إلى أهل التأويل في تهذيبه أن سبب نزولها هذه القصة ليتسق نظام الآيات كلها في سبب واحد قال ولم يعرض بينها ما يقتضي خلاف ذلك ثم قال ولا مانع أن تكون قصة الزبير وخصمه وقعت في أثناء ذلك فيتناولها عموم الآية والله أعلم». ابن حجر، فتح الباري، ج٥ ص ٣٧ – ٣٨ .

(٢) الطبري، جامع البيان، ج٨ ص ٥٠٧ .

وقال ابن كثير ـ رحمه الله ـ: «والآية أعم من ذلك كله فإنها ذامة لمن عدل عن الكتاب والسنة وتحاكموا إلى ما سواهما من الباطل وهو المراد بالطاغوت هنا ولهذا قال «يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت« إلى آخرها»[1].

فمناط الحكم عند ابن كثير هو العدول عن حكم الله، والعدول يكون لمن وجد الحكم فاختار غيره، ويقينا أن كل من قال بالجواز في مسألتنا لو أتيح له الحكم بما أنزل الله لما عدل عنه لغيره.

وقال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في قوله تعالى عن المنافقين ﴿وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ﴾: «فبين سبحانه أن من تولى عن طاعة الرسول وأعرض عن حكمه فهو من المنافقين، وليس بمؤمن»[2]. فهنا دعوة إلى حكم الله ورسوله ثم إعراض عن هذه الدعوة، أين هذا من واقع على النقيض فالدعوة فيه إلى غير الشريعة كاملة مع الإقبال والسعي لتطبيق كامل الشريعة، إذا فالمحل مختلف وكذا يجب أن يكون الحكم مختلف.

وذهب إلى تقييد حكم التحاكم في النص بالرضا والاختيار كثير من العلماء المعاصرين منهم:

الشيخ عبدالرحمن السعدي ـ رحمه الله ـ: «فمن زعم أنه مؤمن واختار حكم الطاغوت على حكم الله فهو كاذب في ذلك وهذا من إضلال الشيطان إياهم»[3].

وقال محمد رشيد رضا ـ رحمه الله ـ: «والآية ناطقة بأن من صد وأعرض عن حكم الله ورسوله عمداً، ولا سيما بعد دعوته إليه وتذكيره به، فإنه يكون منافقاً لا يعتد بما زعمه من الإيمان، وما يدعيه من الإسلام»[4].

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢ ص٣٤٦ .

(٢) ابن تيمية، الصارم المسلول، تحقيق محمد حلواني ومحمد شودري، ط رمادي، ج٢ص٨١ .

(٣) السعدي، تيسر الكريم الرحمن، ص ١٨٤.

(٤) رضا، تفسير المنار، ج٥ ص٢٧٧.

قال ابن عثيمين: «الاستفهام هذا للتعجب يعني ألا تتعجب من قوم يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل عليك وبما أنزل من قبلك ولكنهم لا يريدون التحاكم إلى الله ورسوله إنما يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت»[1].

وقال الدكتور عبدالله القرني: «فالآيات نص على أن من رضي بغير حكم الله فهو كافر، وإن زعم أنه مسلم، لأنه لا يمكن أن يكون مسلما ملتزما بشريعة الله من يختار ويؤثر التحاكم إلى غيرها من سبل الطاغوت .

فعلى هذا فمن آثر التحاكم إلى غير الشريعة على التحاكم إلى الشريعة مع إمكان التحاكم إلى شرع الله فلا يكون إلا راضيا بغير الشريعة كافرا بذلك»[2].

وعلى ذلك يظهر أن الحكم لا يتعلق بمسألتنا هذه لاختلاف محل الحكم أي اختلف مناط الحكم.

٥- قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[3].

والذي يظهر أن هذا النص تبع لما سبقه في الحكم، قال الطبري: «قوله: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ في سياق قصة الذين ابتدأ الله الخبر عنهم بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾، ولا دلالة تدل على انقطاع قصتهم، فإلحاق بعض ذلك ببعض- ما لم تأت دلالة على انقطاعه- أولى»[4].

---

(١) ابن عثيمين، شرح رياض الصالحين، باب في الأمر بالمحافظة على السنة وآدابها، ص ١٧٨ .

(٢)القرني، د.عبدالله، ضوابط التكفير، ص ٢٤٣ .

(٣) سورة النساء آية ٦٥.

(٤) الطبري، جامع البيان، ج٨ ص٥٢٤. وممن ذهب لذلك القرطبي الذي قال: «قال مجاهد وغيره: المراد بهذه الآية من تقدم ذكره ممن أراد التحاكم إلى الطاغوت وفيهم نزلت». تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٥ ص٢٦٦. وقال أبو حيان: «قال مجاهد وغيره: نزلت فيمن أراد التحاكم إلى الطاغوت. ورجحه الطبري لأنه أشبه بنسق الآيات». أبو حيان، البحر المحيط، ج٣= =ص٢٩٦. وقال محمد رشيد رضا الذي قال: «هذه الآية متصلة بما قبلها أشد الاتصال، والسياق

فمحل الحكم في النصين واحد، لأن مناط الحكم قائم في المحلين، وهو العدول عن حكم الله والصد عنه والرضا بغيره [1].

قال الطبري: «يعني جل ثناؤه بقوله:«فلا« فليس الأمر كما يزعمون: أنهم يؤمنون بما أنزل إليك، وهم يتحاكمون إلى الطاغوت، ويصدّون عنك إذا دعوا إليك يا محمد»[2]. فالطبري وجه الحكم في حالة الصد عند الدعوة للاحتكام لما جاء به الرسول ﷺ، وهذا ينسجم مع تقييده التحاكم بالرضا والإرادة والاختيار، وعند تحقيق المناط في محل الحكم يظهر أن المحل يختلف حالا، فحال المحل في النص يتحدث عن منافقين أو أهل كتاب، وحال المحل هنا هو مصلح وداعية، وتختلف كذلك باختلاف المقصد فالمقصد في النص الصد والجحود والرضا بالكفر بدل الإيمان[3]، والمقصد في مسألتنا هو السعي للإصلاح

محكم متسق». رضا، تفسير المنار، ج٥ ص١٩١. وقال ابن عاشور في تفسير ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ ﴾ هي: «تفريع عن قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ﴾ وما بعده». ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٥ ص١١٠.

(١) وقال ابن عاشور المسألة الثالثة: مقصود الكلام أن بعض الناس أراد أن يتحاكم إلى بعض أهل الطغيان ولم يرد التحاكم إلى محمد ﷺ. قال القاضي: ويجب أن يكون التحاكم إلى هذا الطاغوت كالكفر، وعدم الرضا بحكم محمد عليه الصلاة والسلام كفر، ويدل عليه وجوه: الأول: انه تعالى قال: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ﴾ فجعل التحاكم إلى الطاغوت يكون إيمانا به، ولا شك أن الإيمان بالطاغوت كفر بالله، كما أن الكفر بالطغوت إيمان بالله. الثاني: قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ إلى قوله: ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾[النساء: ٦٥] وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٥ ص ١١٠ .

(٢) الطبري، جامع البيان، ج٨ ص ٥١٨.

(٣) يقول سيد قطب على قوله تعالى (فلا وربك) فيقول: «فليس في الأمر جهالة ولا ظن. بل هو العمد والقصد... فهذه هي العلة الكامنة وراء إرادتهم التحاكم إلى الطاغوت. وهذا هو الدافع الذي يدفعهم إلى الخروج من حد الإيمان وشرطه بإرادتهم التحاكم إلى الطاغوت! هذا هو الدافع يكشفه لهم». قطب، في ظلال القرآن، ج٢ ص ٦٩٤.

والتغيير لكل ما هو مخالف لحكم الله تعالى ورسوله، ويختلف واقعا فالأول واقعه الصد عن دين الله مع الدعوة لتحكيم دينه، والثاني واقعه السعي لإقامة ما أمكن من دين الله مع وجود العوائق.

المناقشة والترجيح

وبعد هذه المناقشة لأدلة المجيزين والمانعين يتبين للباحث أن استدلال المانعين في تحريم اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي هو استدلال في غير محلة، لأمور:

(١) أن مناط الحكم في النصوص الرضا بالحكم بغير ما أنزل الله والصد عن حكم الله ورسوله، وهذا غير قائم في محل مسألة اتخاذ الوزارة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي.

(٢) اختلاف محل الحكم في النصوص وهم المنافقون أو أهل الكتاب، والمحل في المسألة الأخرى مصلحون ودعاة.

(٣) اختلاف المقاصد بين محلي الحكم، فمقاصد المنافقين أو أهل الكتاب الصد والإعراض والعدول عن حكم الله تعالى والرضا بغيره، والمقصد في اتخاذ الوزارة وسيلة هو السعي للإصلاح والتغيير ما أمكن للاستقامة على الشريعة وعدم الرضا بغيرها حكما وبديلا.

وعلى ذلك يظهر أن تحقيق المناط أظهر اختلاف المحل، وأن مناط الحكم في النص غير قائم في مسألة اتخاذ الوزارة وسيلة، وعليه يختلف الحكم ولا يتنزل على الواقعة والله تعالى أعلم.

أما الاستدلال بنصوص السنة النبوية:

فقد أعترض على ذلك بأن النهي في النص متوجه للوظائف التنفيذية التي ليس فيها الأثر المرجو للإصلاح أو التغيير، بينما الوزارة المعاصرة كما مر سابقا فيها شيء من التفويض. وهي على ذلك خارج محل النزاع. واعترض أيضا على صحة الاستدلال بهذه الأحاديث لما ذكره العلماء من تضعيف لها كما ذكر في الهوامش. ولذلك أجاز العلماء

تولي القضاء من السلطان الجائر خلافا لظاهر النص لما فيه مصلحة للمسلمين جاء عند الحنفية: «وَعُلَمَاءُ السَّلَفِ وَالتَّابِعِينَ تَقَلَّدُوهُ مِنْ الْحَجَّاجِ وَجَوْرُهُ مَشْهُورٌ فِي الْآفَاقِ»[1] .

أما الاستدلال بالمعقول

فالاستدلال بالمعقول يقوم على فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة على ذلك، وهذا أمر اختلفت فيه الأنظار بين المجيزين والمانعين، وهذا يؤكد أن المسألة هي من باب السياسة الشرعية وليست مسألة عقدية، وعليه فلابد من وجود أهل الخبرة العلمية والعملية لتقييم المصالح والمفاسد المترتبة على ذلك، وبناء الحكم الشرعي عليه.

ولابد من الإشارة إلى أن سنة المدافعة والمغالبة، والتأثير من خلال الوسائل المتاحة في كل زمان، تقتضي استلام مواقع التأثير السياسية والاجتماعية والإعلامية والاقتصادية ما أمكن، (مع وجود بعض الأخطاء لأن الذي يتحرك ويعمل قد يخطء أما الساكن فلا يتوقع منه الخطأ) وتركها لغير أصحاب الرسالات الإصلاحية انعزال وانسحاب من ميدان العمل والحركة، وانكفاء على الذات، وانشغال بها، وتمكين للآخرين من هذه الوسائل، وبالتالي تمكين لمنهجهم وفكرهم أيا كانوا.

---

(١)الْحَنَفِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، العناية شرح الهداية، ج١٠ص٢١٧. وذكر منهم في فتح القدير: «استقضى الحجاج أبا بردة بن أبي موسى وأجلس معه سعيد بن جبير، ثم قتل سعيد بن جبير ومات الحجاج بعده بستة أشهر.

وفي تاريخ أصبهان للحافظ أبي نعيم عبد الله بن أبي مريم الأموي: ولي القضاء بأصبهان للحجاج ثم عزله الحجاج وأقام محبوسا بواسط، فلما هلك الحجاج رجع إلى أصبهان وتوفي بها، وقال ابن القطان في كتابه في باب الاستسقاء: طلحة بن عبد الله بن عوف أبو محمد الذي يقال له طلحة الندى ابن أخي عبد الرحمن بن عوف تقلد القضاء من يزيد بن معاوية على المدينة، وهو تابعي يروي عن ابن عباس وأبي هريرة وأبي بكرة ﷺ... هذا وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا فيولى قاضيا أو يكون هو الذي يقضي بينهم وكذا ينصبوا لهم إماما يصلي بهم الجمعة». ابن الهمام، فتح القدير، ج١٦ص ٣٣٥.

القول الراجح

وعليه وبعد مناقشة أدلة المجيزين ووجه استدلالهم، ووجه الاعتراض عليها والجواب على تلك الاعتراضات، وذكر أدلة المانعين ومناقشتها، بعد كل ذلك فالذي يظهر للباحث أن **القول بجواز اتخاذ الوزارة المعاصرة وسيلة للإصلاح والتغيير السياسي هو القول الراجح** لسلامة أدلة المجيزين عن المعارضة، ولأن مناط الحكم في أدلة المانعين غير قائم في المسألة لإختلاف المحل، وخاصة وأن الفريق الأول يمثل جمهور العلماء والحركات واللجان والمجالس والمراكز العلمية، وهنا كثرة العلماء كثرة علم ودليل وحجة وليس كثرة عدد أو عوام والله تعالى أعلم .

الخاتمــة

في ختام هذه الرسالة يمكن الخروج بالنتائج والتوصيات التالية:

أولا: النتائــج

- فقه الإصلاح والتغيير السياسي هو: العلم بالأحكام والقواعد الشرعية المتعلقة بإصلاح وتغيير الحكم .
- الإصلاح والتغيير عامةً، والسياسي خاصةً هـو حاجـة إنسـانية، سـعيا نحـو التطـور والرقي لبلـوغ الأحسـن، قـال الله تعـالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾[1]، لذا كان وظيفة لأفضل البشر وهم الرسل علـيهم السـلام، قـال الله تعالى على لسان شعيب عليه السلام ﴿إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ﴾[2].
- فقه الإصلاح والتغيير عامة والسياسي خاصة حاجة شرعية، والقاعدة الفقهية تقول: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فالإصلاح والتغيير واجب لأنه أمر بمعروف ونهي عن منكر، وحتى يتحصل المقصود لا بد من قيامه على فقه الشريعة.
- تهدف عملية الإصلاح والتغيير إلى جلب المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وهذه غاية الشريعة كما قال العلماء[3] .

---

(١) سورة الرعد آية ١١ .

(٢) سورة هود آية ٨٨ .

(٣) قال ابن تيمية: «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا».ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٣ ص ٣٤٣.

- اعتنى الفقه الإسلامي بعملية الإصلاح والتغيير عامة والسياسي خاصة، فوضع له القواعد والضوابط التي يقوم عليها حتى يؤتي ثماره ويحقق مقاصده وأهدافه، ولا يُتعسف باستغلاله فتنقلب نتائجه، ومن هذه القواعد التي يقوم عليها فقه الإصلاح والتغيير السياسي:

فقه المقاصد وهو: المصالح التي شرع من أجلها الحكم أو الأحكام.

وفقه الأولويات وهو: العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها.

وفقه الموازنات وهو: الترجيح بالمقابلة بين الضر والنفع.

وفقه الواقع وهو: فهم الواقع والاجتهاد في تنزيل الحكم الذي يناسبه.

ومن فقه الواقع:

أ - **فقه المرحلة وهو:** مراعاة الظروف التي تعيشها الأمة في تنفيذ وتطبيق الأحكام، من قوة أو ضعف، دعوة أو دولة...

ب- **وفقه التدرج في تطبيق وتنفيذ الأحكام وهو:** تطبيق ما أمكن مما أمر الله تعالى.

- منهجية النظر في حكم اتخاذ وسائل خاصة في عملية الإصلاح والتغيير السياسي كاتخاذ البرلمانات والوزارات وسائل للإصلاح والتغيير السياسي يقتضي النظر إليها باعتبارها من مسائل السياسة الشرعية التي يدور الحكم فيها بين الجواز والمنع، لا النظر إليها باعتبارها مسائل عقدية حيث يدور الحكم فيها بين الكفر والإيمان.

- النظر الفقهي الإسلامي في حكم اتخاذ وسائل معينة في عملية الإصلاح والتغيير السياسي يقوم على الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة على استخدام هذه الوسائل، لأن السياسة الشرعية هي من العادات التي يلتفت في أحكامها إلى المعاني- أي العلل- وليست من العبادات المحضة، والفتوى فيها من المتغيرات الفقهية وليست من الثوابت الدائمة، وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء في مسألة حكم اتخاذ البرلمانات والوزارات

المعاصرة وسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السياسي.

ثانيا: التوصيات.

- عناية المجامع الفقهية وبحث مسائل السياسة الشرعية والإصلاح والتغيير من خلالها.
- اقامة المؤتمرات العلمية لبحث مسائل وقضايا الإصلاح والتغيير السياسي فقهيا، لأن أغلب المؤتمرات تبحث تجارب الإصلاح فكرا ومنهجا .
- احترام الرأي والرأي الآخر في مسائل الخلاف في قضايا ومسائل الإصلاح والتغيير السياسي، والبعد عن اتهام النيات، والتهجم والهمز واللمز .
- تكاثف وتعاون جهود المصلحين والعلماء في ميادين الإصلاح والتغيير، وادامة التواصل بينهم، قال عليه السلام: «فإنما يأكل الذئب من الغنم القاصية»[1]، وقال عليه السلام: «إياكم والفرقة! فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»[2].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

(1) قال النووي: «إسناده صحيح». صحيح أبي داود، ج٣ ص٥٨ – ٥٩ .

(2) المتقي، علي (٨٨٨ – ٩٧٥هـ = ١٤٨٣- ١٥٦٧م)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق بكري حياني- صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ج١١ص٥٣٣. قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه»، وقال الألباني: «صحيح». انظر الجامع الصحيح سنن الترمذي، ج٤ص٤٦٥ .



المراجـــع

١. القرآن الكريم .

٢. آبادي، محمد أشرف (..- بعد ١٣١٠ هـ، ..- بعد ١٨٩٢ م)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

٣. ابن الأثير، المبارك بن محمد (٥٤٤ - ٦٠٦هـ، ١١٥٠-١٢١٠م)، النهاية في غريب الأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

٤. ابن الأزرق، أبو عبدالله محمد بن علي بن الأزرق الأندلسي (ت٨٩٦هـ) بدائع السلك في طبائع الملك (المكتبة الشاملة الاصدار ٣.١٥).

٥. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن (٧٠٤- ٧٧٢هـ)، التمهيد، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ .

٦. الأشقر، عمر سليمان، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، دار النفائس عمان، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٧. الأصبهاني، أبو نعيم (٣٣٦ - ٤٣٠ هـ، ٩٤٨ - ١٠٣٨م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ .

٨. الألباني، محمد ناصر الدين (١٣٣٢هـ- ١٩١٤م،١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م)، الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، (المكتبة الشاملة الاصدار ٣.١٥) .

٩. ___ السلسلة الصحيحة المجلدات الكاملة، (المكتبة الشاملة الاصدار ٣.١٥).

١٠. ___ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف الرياض، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١١. ___ صحيح السيرة النبوية، المكتبة الإسلامية عمان، ط١، بدون تاريخ .

١٢. ___ الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب، غراس للنشر والتوزيع، ط١، بدون تاريخ .

١٣. ـــ فقه الواقع، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣.١٥).

١٤. ___ مختصر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٢،

١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥م.

١٥. ___ صحيح أبي داود، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .

١٦. الألوسي، أبو الثناء شهاب الدين (١٢١٧-١٢٧٠هـ، ١٨٠٢-١٨٥٤م) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية - تصوير دار إحيار التراث العربي، بدون تاريخ.

١٧. الأندلسي، ابن عبد ربه (٢٤٦- ٣٢٨هـ،٨٦٠- ٩٤٠م)، العقد الفريد، (المكتبة الشاملة الاصدار ٣.١٥) .

١٨. البجيرمي، سليمان بن عمر، حاشية البجيرمي على المنهج، المكتبة الإسلامية ديار بكر تركيا، بدون تاريخ .

١٩. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (١٩٤- ٢٥٦هـ، ٨١٠ - ٨٧٠م)، الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، وعليه تعليقات الألباني، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط٣، ١٤٠٩ – ١٩٨٩ م .

٢٠. ___ الجامع الصحيح المختصر، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧ - ١٩٨٧.

٢١. أبو بصير، عبد المنعم مصطفى حليمة، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، المركز الدولي للدراسات الإسلامية لندن، ط ٢، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م .

٢٢. البهنساوي، سالم، شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر، دار الوفاء، ١٩٨٨م .

٢٣. البوطي، محمد سعيد، مجمل الشبهات التي تثار حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، طبعة خاصة باللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت.

٢٤. بوعود، أحمد، فقه الواقع أصول وضوابط، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف قطر، ط١، ٢٠٠٠م .

٢٥. البيضاوي، ناصر الدين (؟ - ٦٩١هـ،؟ - ١٢٩٢م)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار التراث العربي بيروت، ط١، بدون تاريخ .

٢٦. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤ - ٤٥٨هـ = ٩٩٤- ١٠٦٦م)، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الهند، ط١٣٤٤،١هـ.

٢٧. التِّرْمذِي، أبوعيسى محمد بن عيسى (٢٠٩- ٢٧٩هـ، ٨٢٤ - ٨٩٢م)، الجامع الصحيح سنن الترمذي المشهور بسنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي

بيروت، الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها، بدون تاريخ .

٢٨. التميمي، عزام، مشاركة الإسلاميين في السلطة، منظمة لبرتي، ١٩٩٤م.

٢٩. ابن تيمية، تقي الدين (٦٦١-٧٢٨هـ، ١٢٦٣-١٣٢٨م)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق د.علي حسن، د.عبد العزيز إبراهيم، د. حمدان محمد، دار العاصمة الرياض، ط١، ١٤١٤هـ .

٣٠. ____ السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ .

٣١. ____ الاستقامة، جامعة الإمام محمد بن سعود المدينة المنورة، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط١، ١٤٠٣هـ .

٣٢. ____ الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد عبد الله عمر الحلواني ومحمد كبير، دار ابن حزم بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ.

٣٣. ____ منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١، بدون تاريخ .

٣٤. ____ مجموع الفتاوى، تحقيق أنور ألباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط٣، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م .

٣٥. الجذبتي، محمود بن إسماعيل، الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، مكتبة نزار مصطفى الباز الرياض، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م .

٣٦. جرار، حسني أدهم، محمد المبارك العالم والمفكر والداعية، دار البشير، عمان، ط١، ١٩٨٨م .

٣٧. ابن الجوزي، أبو الفرج (٥٠٨هـ - ٥٩٧، ١١١٦- ١٢٠١؟م)، صفة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري ومحمد رواس قلعه جي، دار المعرفة بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

٣٨. _____سيرة عمر بن عبد العزيز، تحقيق محب الدين الخطيب، مطبعة المؤيد مصر، بدون تاريخ .

٣٩. الجويني، أبو المعالي (ت ٤٧٨هـ)، غياث الأمم، تحقيق مصطفى حلمي و فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة الإسكندرية، ط١، ١٩٧٩م.

٤٠. أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر دمشق، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

٤١. ابن الحاج، علي، فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام، دار العقاب بيروت، ١٩٩٤م .

٤٢. الحاكم، أبوعبد الله محمد بن عبدالله (٣٢١- ٤٠٥هـ، ٩٣٣- ١٠١٥م)، المستدرك على الصحيحين مع تعليقات الذهبي في التلخيص، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب

العلمية بيروت، ط١، ١٤١١ – ١٩٩٠م .

٤٣. حامد، محمد، أئمة التكفير ظاهرة التكفير في العصر الحاضر، الفاروق القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م .

٤٤. ابن حِبَّان، محمد بن حبان البستي (؟ ـ ٣٥٤هـ، ؟ ـ ٩٦٥م)، صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٢، ١٤١٤ - ١٩٩٣.

٤٥. ابن حَجَر العَسْقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (٧٧٣هـ - ٨٥٢هـ،١٣٧٢م - ١٤٤٨م)، فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة بيروت ١٣٧٩هـ .

٤٦. ابن حزم، علي بن أحمد (٣٨٤ - ٤٥٦هـ، ٩٩٥ - ١٠٦٣م)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث - القاهرة ، ط١، ١٤٠٤ هـ.

٤٧. ابن حنبل، أبو عبد الله (١٦٤- ٢٤١هـ، ٧٨٠ - ٨٥٥م)، المسند، مؤسسة قرطبة القاهرة، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها، بدون تاريخ.

٤٨. الْحَنَفِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، العناية شرح الهداية، حاشية على شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي لإبن الهمام، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ٢٠٠٣م .

٤٩. حوى، سعيد، جند الله ثقافة وأخلاقاً، دار السلام للنشر والتوزيع مصر، ٢٠٠٧م .

٥٠. أبو حيّان الأندلسي (٦٥٤- ٧٤٥هـ، ١٢٥٦- ١٣٤٤م)، البحر المحيط، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

٥١. الخازن، علاء الدين (٦٧٨- ٧٤١هـ، ١٢٨٠ - ١٣٤١م)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م .

٥٢. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (٣٩٢- ٤٦٣هـ=١٠٠٢- ١٠٧٢م)، الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي السعودية، ١٤١٧هـ .

٥٣. ابن خلدون (٧٣٢ – ٨٠٨هـ = ١٣٣٢ – ١٤٠٦م)، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بدون تاريخ.

٥٤. الدَّارميّ، أبو محمد (١٨١- ٢٥٥هـ، ٧٩٧ - ٨٦٩م)، سنن الدارمي،الأحاديث مذيلة بأحكام حسين سليم أسد عليها، تحقيق فواز أحمد زمرلي و خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ .

٥٥. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢ ـ ٢٧٥هـ، ٨١٧ ـ ٨٨٩م)، سنن أبي داود، وعليه تعليقات الألباني، دار الكتاب العربي بيروت، بدون تاريخ .

٥٦. الدباغ، إيمان عبد الحميد، جمعية الأخوة الإسلامية في العراق، مؤسسة فؤاد بعينو، بيروت، بدون تاريخ .

٥٧. الدريني، محمد فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨م .

٥٨. ____ المناهج الأصولية في الاجتهاد في الرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٩٩٧م .

٥٩. الدستور الأردني، وزارة الأوقاف الأردنية، مطابع الأوقاف، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م .

٦٠. الدوري، عبد العزيز، النظم الإسلامية، بيت الحكمة جامعة بغداد، ١٩٨٨م.

٦١. الذَهَبي، شمس الدين (٦٧٣هـ - ٧٤٨هـ، ١٢٧٥م - ١٣٤٧م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م .

٦٢. الرَّازي، فخر الدين (٥٤٤ - ٦٠٦هـ، ١١٥٠ - ١٢١٠م)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربى، بدون تاريخ .

٦٣. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م .

٦٤. الراشد، محمد أحمد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية، دار المحراب، كندا، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .

٦٥. الراغب، أبو القاسم الأصفهاني (٠٠٠- ٥٠٢هـ، ٠٠٠ - ١١٠٨م)، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم دمشق، بدون تاريخ .

٦٦. ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن (٧٣٦ - ٧٩٥هـ، ١٣٣٦ - ١٣٩٣م)، جامع العلوم والحكم، دار المعرفة بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٦٧. الرشيد، عبد الله، فقهُ المرحَلَة تقنين الواقع السياسي العراقي في ضوء الأصول الشرعية، الإصدار الثالث من سلسلة (قضايا سياسية ساخنة) ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م .

٦٨. رضا، محمد رشيد (١٢٨٢- ١٣٥٤هـ = ١٨٦٥- ١٩٣٥م)، تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩٠م .

٦٩. الرفاعي، جميلة عبد القادر، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، دار الفرقان عمان، ٢٠٠٤م .

٧٠. الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٩٩٥م .

٧١. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، بدون تاريخ .

٧٢. الزحيلي، محمد مصطفى، التدرج في التطبيق والتشريع في الشريعة الإسلامية، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، طبعة خاصة باللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت .

٧٣. الزحيلي، وهبة مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق ط٢، ١٤١٨ هـ .

٧٤. ____ الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر – سوريَّة – دمشق، ط٤، بدون تاريخ.

٧٥. الزرقا، أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، بدون تاريخ .

٧٦. الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله (٧٤٥- ٧٩٤هـ، ١٣٤٤- ١٣٩٢م)، المنثور في القواعد، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ .

٧٧. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود (٤٦٧هـ – ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ .

٧٨. زهمول، ابراهيم، الإخوان المسلمون أوراق تاريخية، دار نبل، بدون تاريخ .

٧٩. زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٦، ١٩٩٨م .

٨٠. السبكي، تقي الدين (٦٨٣ – ٧٥٦هـ، ١٢٨٤- ١٣٥٥م)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ .

٨١. السَّرْخَسيّ، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل (؟ ـ٤٨٣هـ)، المبسوط في شرح الكافي، (المكتبة الشاملة الاصدار ٣.١٥) .

٨٢. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٢٠هـ –٢٠٠٠ م .

٨٣. السوسي، أبو الطيب مولود السريري، مناظرات ومحاورات فقهية وأصولية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٨٤. السيوطي، جلال الدين، (٨٤٩ - ٩١١ هـ، ١٤٤٥ - ١٥٠٥م)، الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق سيف الدين عبد القادر، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٨١م.

٨٥. ___ الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ .

٨٦. ___ جمع الجوامع أو الجامع الكبير للسيوطي، (المكتبة الشاملة الاصدار ٣.١٥).

٨٧. ___ الدر المنثور، دار الفكر بيروت، ١٩٩٣.

٨٨. ___ تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة مصر، ط١، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م .

٨٩. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .

٩٠. الشافعي، محمد ابن إدريس(١٥٠- ٢٠٤هـ، ٧٦٧ - ٨٢٠م)، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، بدون تاريخ .

٩١. الشريف، محمد بن شاكر، المشاركة في البرلمان والوزارة عرض ونقد، ١٤٢٨هـ .

٩٢. شلبي، مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، طبعة دار النهضة، بدون تاريخ.

٩٣. شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ٢٠٠٧م .

٩٤. الشنقيطي، محمد الأمين (١٣٢٥- ١٣٩٣هـ، ١٩٠٧- ١٩٧٣م)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر بيروت، ١٣٩٣هـ- ١٩٩٥م .

٩٥. الشنقيطي، محمد الحسن الددو، دروس صوتية رقم ٤٧، مفرغة في (المكتبة الشاملة الإصدار ٣.١٥).

٩٦. الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠ه)، فتح القدير، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ .

٩٧. الشويكي، محمد، منكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، رمضان ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .

٩٨. الصاوي، صلاح، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، المنتدى الإسلامي، الرياض، بدون تاريخ .

٩٩. ___ ترشيد العمل الإسلامي، الآفاق الدولية للإعلام القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .

١٠٠. الصلابي، علي محمد (مواليد ١٩٦٣م) ، فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، دار المعرفة بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م .

١٠١. ــــ السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، ط١٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .

١٠٢. الطبراني، أبو القاسم (٢٦٠ -٣٦٠ هـ، ٨٧٣ - ٩٧١م)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

١٠٣. ــــ المعجم الصغير، تحقيق طارق بن عوض وعبد المحسن، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ .

١٠٤. الطبري، أبو جعفر (٢٢٤ - ٣١٠هـ، ٨٣٩ - ٩٢٣م)، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ .

١٠٥. ــــ جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م .

١٠٦. ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار، دار الفكر بيروت، ط٢، ١٣٨٦هـ.

١٠٧. ابن عاشور، محمد الطاهر ١٢٩٦- ١٣٩٣هـ، ١٨٧٩- ١٩٧٣م)، التحرير والتنوير، الطبعة التونسية دار سحنون للنشر والتوزيع تونس، ١٩٩٧م.

١٠٨. ــــ مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد بن الخوجة، منشورات وزارة الأوقاف قطر، ١٤٣٥هـ - ٢٠٠٤م .

١٠٩. العالم، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط٢، ١٩٩٤م .

١١٠. ابن عبدالسلام، أبو محمد عز الدين (٥٧٧ - ٦٦٠هـ، ١١٨١ - ١٢٦٢م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف بيروت، بدون تاريخ .

١١١. عبد العزيز، عبد القادر، العمدة في إعداد العدة للجهاد في سبيل الله، سلسلة دعوة التوحيد، رقم ٣، بدون تاريخ .

١١٢. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله (٤٦٨ - ٥٤٣هـ، ١٠٧٦ - ١١٤٨م)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ .

١١٣. العقيل، عبدالله، من رجال الفكر والدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة، دار البشير، ط٧، ٢٠٠٨م .

١١٤. العيني، بدر الدين (٧٦٢ - ٨٥٥ هـ، ١٣٦١ - ١٤٥١م)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣.١٥).

115. الغزالي، أبو حامد (٤٥٠ – ٥٠٥هـ، ١٠٥٨ – ١١١١م) إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ .
116. الغزالي، محمد، فقه السيرة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، دار القلم دمشق، ط٧، ١٩٩٨م .
117. ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن فارِس بن زكَرِيّا، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السَّلام محمد هَارُون، اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢م .
118. أبو فارس، محمد عبد القادر، المشاركة في الوزارة في الأنظمة الجاهلية، مطبعة النور عَمَّان، ١٤١١هـ – ١٩٩١م .
119. فتاوى اللجنة الدائمة، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدويش، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣.١٥) .
120. ابن فرحون، برهان الدين، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية، ط٦، ١٩٩٥م.
121. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية بيروت بدون تاريخ .
122. القاري، الملا علي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣.١٥).
123. القارئ، عبد العزيز، فقه المصالح والمفاسد، فقه المصالح والمفاسد، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣.١٥).
124. القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، تحقيق حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م .
125. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١ –٦٢٠هـ، ١١٤٧ – ١٢٢٣م)، المغني دار الفكر بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ .
126. القرافي، أبو العباس أحمد (ت٦٨٤هـ)، أنوار البروق في أنواع الفروق، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م .
127. القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠٨م.
128. ـــــ الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، دار الصحوة القاهرة، ط١، ١٩٨٨م.

١٢٩. ــــ شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان و، المكتب الإسلامي، ط٢، بدون تاريخ .

١٣٠. ــــ فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٠م .

١٣١. القرطبي، محمد بن أحمد (٦٠٠ - ٦٧١هـ، ١٢٠٤ - ١٢٧٣م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني، دار الشعب القاهرة، ط٢، ١٣٧٢هـ .

١٣٢. ــــ الجامع لأحكام القرآن، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب الرياض، ١٤٢٣ هـ،٢٠٠٣ م .

١٣٣. قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق بيروت، ط١٥، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م .

١٣٤. قطب، محمد، واقعنا المعاصر، ط١، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣.١٥).

١٣٥. قلعجي، محمد، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس بيروت لبنان، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

١٣٦. القلقشندي، أحمد (٧٥٦ - ٨٢١ هـ، ١٣٥٥ - ١٤١٨م)، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، ط٢، ١٩٨٥م .

١٣٧. ابن القيم، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (٦٩١ -٧٥١هـ، ١٢٩٢- ١٣٥٠م) إعلام الموقعين، دار الجيل بيروت، ١٩٧٣م، تحقيق طه عبد الرءوف سعد. (وطبعة مطبعة السعادة مصر، محمد محي الدين عبد الحميد) .

١٣٨. ــــ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م. (وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت – ١٩٨٣م) .

١٣٩. ــــ الطرق الحكمية، طبعة المكتب الإسلامي بيروت، بدون تاريخ و(طبعة مطبعة المدني القاهرة، تحقيق محمد جميل، بدون تاريخ).

١٤٠. ــــ بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز وعادل العدوي و أشرف أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦ - ١٩٩٦.

١٤١. ــــ إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة بيروت، ط٢، ١٣٩٥ – ١٩٧٥.

١٤٢. ابن كثير، أبو الفداء القرشي (٧٠٠ - ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث، طبعة جديدة محققة ط١، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م.

١٤٣. ــــ تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.

١٤٤. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (٣٦٤ -٤٥٠هـ، ٩٧٤- ١٠٥٨م)، نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، دار الشؤون الثقافية العامة ببغداد، ١٩٨٦م .

١٤٥. ــــ الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ .

١٤٦. المتقي، علي (٨٨٨ – ٩٧٥هـ، ١٤٨٣ – ١٥٦٧م)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق بكري حياني – صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م .

١٤٧. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (٢٠٤ – ٢٦١هـ، ٨٢٠ – ٨٧٥م)، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة ـ بيروت .

١٤٨. المصري، شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم، التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق د.فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث بطنطا– القاهرة، ط١، ١٩٩٢م.

١٤٩. ملحم، محمد همام عبدالرحيم، تأصيل فقه الأولويات دراسة مقاصدية تحليلية، دار العلوم عمان، ط١، ٢٠٠٧م .

١٥٠. ابن منظور، محمد بن مكرم (٦٣٠ -٧١١ هـ، ١٢٣٢-١٣١١م)، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط٣، ١٩٩٤م .

١٥١. المناوي، محمد عبد الرؤوف (٩٥٢ -١٠٣١هـ=١٥٤٥- ١٦٢٢م)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

١٥٢. المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مبحث منهاج الانقلاب الإسلامي، دار الفكر دمشق، ط١، ١٩٦٤م .

١٥٣. ــــ موجز تاريخ تجديد الدين وإحياؤه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الفكر الحديث بيروت، ط٢، ١٩٦٧م .

١٥٤. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، ط١+٢، من ١٤٠٤ – ١٤٢٧ هـ .

١٥٥. ناصر، حمد، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ط٦، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م .

١٥٦. النجار، عبد المجيد، فقه التدين، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف قطر .

١٥٧. ابن نجيم، زين الدين (٩٢٦ هـ- ٩٧٠ هـ، ...- ١٥٦٣ م)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ .

١٥٨. ــــ الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

١٥٩. ــــ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق احمد عزو عناية الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ -٢٠٠٢م.

١٦٠. النسفي، نجم الدين بن حفص (٥٣٧هـ)، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، دار القلم بيروت لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ .

١٦١. النَّسائي، أبو عبد الرحمن (٢١٥-٣٠٣ هـ، ٨٣٠ - ٩١٥م)، السنن الصغرى (المجتبى من السنن)، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، ط٣، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م، الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني .

١٦٢. النسفي، أبو البركات (ت٧١٠هـ، ١٣١٠م) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق مروان محمد الشعار، دار النفائس بيروت، ٢٠٠٥م .

١٦٣. النووي، أبو زكريا محيي الدين (٦٣١ - ٦٧٦هـ، ١٢٣٤ - ١٢٧٨م) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج والمشهور بشرح النووي على صحيح مسلم دار إحياء التراث العربي بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ .

١٦٤. ــــ المجموع شرح المهذب، دار الفكر بيروت .

١٦٥. ابن هشام، عبد الملك بن هشام (٠٠٠ - ٢١٣هـ، ٠٠٠ - ٨٢٨م)، السيرة النبوية، تعليق د.عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي بيروت، ط٣، ١٩٩٠م.

١٦٦. ابن الهمام، كمال الدين السيواسي (ت٨٦١هـ)، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٣م .

١٦٧. الهيتمي، أحمد بن محمد المكي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الفكر، بدون تاريخ .

١٦٨. الهيثمي، الحافظ نور الدين علي (٧٣٥ - ٨٠٧ هـ، ١٣٣٥ - ١٤٠٥ م)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، طبعة ١٤١٢ هـ، الموافق ١٩٩٢.

١٦٩. الوكيلي، محمد، فقه الأوليات دراسة بالضوابط، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، فيرجينا، ط١،١٩٩٧م.

المجــلات

١. أحمد، معاوية، فقه التدرُّج في التشريع الإسلامي فهماً وتطبيقاً، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، العدد التاسع، ٢٠٠٤م .

٢. ___ مجلة المنار، جواب على سؤال من جاوا في اندونيسيا: كون دين الإسلام دين سياسة أم لا؟ مجلد ٣٥ .

٣. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، جده، العدد ٥، قرار رقم عشرة بشأن تطبيق أحكام الشريعة.

المؤتمرات والندوات

١. الصانع، طلب، التجربة الكويتية، دراسة منشورة في كتاب عزام التميمي، بحث قدم لندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، أقامته منظمة لبرتي بالتعاون مع جامعة ويستمنستر في لندن،٢٠شباط١٩٩٠م، منشور في كتاب مشاركة الإسلاميين في السلطة، عزام التميمي، منظمة لبرتي، ١٩٩٤م.

٢. العكايلة، عبدالله، تجربة الحركة الإسلامية في الحكم، بحث قدم لندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، أقامته منظمة لبرتي بالتعاون مع جامعة ويستمنستر في لندن، ٢٠ شباط ١٩٩٠م، منشور في كتاب مشاركة الإسلاميين في السلطة، عزام التميمي، منظمة لبرتي، ١٩٩٤م.

٣. علي، مصطفي، تجربة الحزب الإسلامي في ماليزيا، بحث قدم لندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، أقامته منظمة لبرتي بالتعاون مع جامعة ويستمنستر في لندن،٢٠ شباط ١٩٩٠م، منشور في كتاب مشاركة الإسلاميين في السلطة، عزام التميمي، منظمة لبرتي، ١٩٩٤م .

٤. الغنوشي، راشد، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي، بحث قدم لندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، أقامته منظمة لبرتي بالتعاون مع جامعة ويستمنستر في لندن، ٢٠ شباط ١٩٩٠م، منشور في كتاب مشاركة الإسلاميين في السلطة، عزام التميمي، منظمة لبرتي، ١٩٩٤م .

٥. القرضاوي، يوسف، الدين والسياسة، بحث قدم لندوة (الفقه السياسي للأقليات المسلمة في أوربا)، أقام الندوة المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، في دورته السادسة عشرة في أوائل الشهر السابع تموز أو يوليو ٢٠٠٦م .

٦. النشمي، عجيل، التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، بحث مقدم إلى مؤتمر حاجة البشرية إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بكلية الشريعة – جامعة الكويت ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م .

٧. هدام، أنور، التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الجزائر، بحث قدم لندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، أقامته منظمة لبرتي بالتعاون مع جامعة ويستمنستر في لندن، ٢٠ شباط ١٩٩٠م، منشور في كتاب مشاركة الإسلاميين في السلطة، عزام التميمي، منظمة لبرتي، ١٩٩٤م .

مواقع الانترنت

١٧٠. الإمام، أبو نصر، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، دار الآثار للنشر والتوزيع اليمن، بدون طبعة وتاريخ، ومنشور على موقع المؤلف رابط البحث http://www.sh-emam.com/play-376.html .

١٧١. التأصيل الشرعي للمشاركة في الانتخابات، دراسة فقهية على موقع منتديات الجزيرة توك، بدون اسم مؤلف.

١٧٢. جوده، محمود، المشاركة في الحكم الجاهلي، بدون دار نشر أو طبعة، منشور على الانترنت رابط الموقع http://www.bahrainforums.com. .

١٧٣. الحوالي، سفر بن عبدالرحمن، قواعد وضوابط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحث منشور على موقع الدكتور، رابط البحث http://www.alhawali.com .

١٧٤. الدولة العثمانية وأحداثها حسب التسلسل التاريخي من عام ٦٥٦هـ - ١٢٥٨م إلى عام ٨١٦هـ، ١٤١٣م، بدون ذكر اسم الكاتب، انظر الموضوع على الانترنت موقع مقاتل .

١٧٥. السلفي، أبو عبد السلام حسن، إسعاف أولي الألباب بما في الانتخابات من مفاسد وأضرار وأتعاب، مأخوذ من كتاب الأدلة الشرعية لكشف التلبيسات الحزبية على المجتمعات الإسلامية، تأيف مقبل الوادعي ومحمد الوصابي. منشور على موقع شبكة سحاب http://www.sahab.net/forums/index.php.

١٧٦. عبد الخالق، عبد الرحمن، مشروعية الدخول في المجالس النيابية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، مكتبة الإمام الذهبي الكويت ١٣٩٧هـ، منشور على موقع الشبكة السلفية رابط البحث http://www.salafi.net/list.html.

١٧٧. ابن عثيمين، محمد بن صالح (١٣٤٧-١٤٢١هـ، ١٩٢٨-٢٠٠١م)، شرح رياض الصالحين، منشور على موقع الشيخ رابط البحث www.binothaimeen.com

١٧٨. علماء نجد الأعلام، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد، الطبعة السادسة ١٤١٧هـ ١٩٩٦م. ومنشور في موقع مكتبة المدينة الرقمية رابط البحث http://www.raqamiya.org .

١٧٩. العلي، حامد بن عبدالله، الشيخ حامد العلى: وجواب حكم التدرج في تطبيق الشريعة وقواعدها من الفقه، وجهل محرمها؟، منشور على شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي التاريخ: ٢٠٠٩/٠٨/١٨.

١٨٠. العمر، ناصر، حلقة الشرعة والمنهاج، برنامج الشريعة والحياة على قناة الجزيرة، موجودة

في موقع القناة على الانترنت .

١٨١. ـــــ فقه الواقع، منشور على موقع المسلم الذي يشرف عليه الدكتور رابط البحث http://almoslim.net/all_book .

١٨٢. العوده، سلمان، جواب على سؤال: هل يشرع الدخول في عضوية المجالس النيابية؟ موجود في موقع الإسلام اليوم التاريخ ١/٨/ ١٤٢١هـ .

١٨٣. ـــــ حلقة فقه الاستطاعة، برنامج الشريعة والحياة على قناة الجزيرة، بث بتاريخ ١١/ ٥/ ٢٠٠٨م، موجودة في موقع القناة على الانترنت .

١٨٤. القحطاني، محمد بن سعيد، الولاء والبراء في الإسلام، ط٢، منشور على موقع الدرر السنية رابط البحث www.dorar.net.

١٨٥. القرني، عبدالله، ضوابط التكفير، ط٢، منشور في موقع المكتبة الشاملة. وعلى موقع الدرر السنية رابط البحث www.dorar.net .

١٨٦. محمد، حمدي بخيت عمران، المشاركة في المجالس النيابية، دراسة منشورة على موقع هدي الإسلام.

١٨٧. محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، بحث منشور على موقع إسلام أون لاين رابط البحث □□□□□□.□□□.□□□.□□□.□□□□□□□□□□□.□□□. .

١٨٨. المصري، مشير عمر، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة؛ دراسة فقهية مقارنة. رسالة ماجستير، جامعة غزة الإسلامية. ومنشورة على موقع المركز الفلسطيني للإعلام.

١٨٩. المقدسي، أبو محمد، الديمقراطية دين، بحث منشور على موقع منبر التوحيد والجهاد رابط البحث www.tawhed.ws/r?i=vkqb6qad .

١٩٠. موسوعة الوكيبيديا، موسوعة متعددة اللغات مبنية على الإنترنت حرة المحتوى، رابط البحث على الانترنت http://ar.wikipedia.org .

١٩١. موقع صحيفة المصريون، بتاريخ ١٩/١٠/٢٠٠٩م، رابط البحث على الانترنت http://www.almesryoon.com.

١٩٢. مولوي، مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم، بحث منشور على موقع الشيخ mawlawi.net.

النشرات

١. حزب التحرير، بيان بعنوان (حكم الاشتراك في الوزارة في الأردن) بتاريخ ٢/ ١/ ١٩٩١م .
٢. ـــــ بيان بعنوان (الانتخابات النيابية في الأردن ترسيخ لأنظمة الكفر) ٥/ ٢٠٠٣م.

المحتويات

الفصل الثاني

الفصل الثالث



مركز دراسات الأمة

عمان ـ الأردن

مركز الأمة للدراسات والأبحاث والتدريب مؤسسة أردنية. بدأت العمل عام ١٩٩٩م. منبثقة عن شركة مركز الأمة للدراسات. وهي شركة مساهمة ذات مسؤولية محدودة، ومسجلة لدى وزارة الصناعة والتجارة وغرفة التجارة في المملكة الأردنية الهاشمية.

المركز مؤسسة مستقلة إدارياً ومالياً، يقر أهدافه وبرامجه وموازنته مجلس المديرين، ويعمل وفق القوانين والأنظمة المتبعة في المملكة. ولا يعبّر المركز عن رأي أو موقف أي حكومة أو جماعة أو جهة سياسية أو غير سياسية.

يعنى المركز بالقضايا والشؤون العامة في الأردن والوطن العربي. والشؤون الدولية المؤثرة على الأردن والوطن العربي.

فلسفة المركز

مركز دراسات الأمة مؤسسة أهلية غير ربحية تسعى لخدمة برامج البحث والمعرفة والعمل المجتمعي والنهوض الحضاري والعمل الإصلاحي بالدراسات والبيانات التي تجعل ذلك العمل مستنداً إلى رؤية واضحة، تراكم المعارف والخبرات والتجارب القائمة في التاريخ والجغرافيا. وتستوعب متطلبات العمل والإصلاح. وترشد العمل العام الأهلي والرسمي تغذّيه.

رسالة المركز

❖ دعم البحث العملي الجاد، ودعم الباحثين الذين يساهمون في إحداث نقلة في الوعي العربي والإسلامي، وزيادة الاهتمام بالدراسات المستقبلية، وتزويد المهتمين بالمعلومات التي تعينهم على تشكيل الرؤى اللازمة لعملية النهوض الحضاري.

- تدريب الشباب والقيادات المجتمعية على مجموعة من أدوات البحث والتفكير العلمي. ومجموعة من املهارات الإدارية وتطوير الذات. والتي تساهم في تحويل النتائج البحثية والتوصيات إلى واقع ملموس.

أهداف المركز

- تلبية احتياجات المجتمع من الدراسات والبيانات والرؤى التي تخدم البحث والمعرفة والعمل المجتمعي وترشده وتغنيه.
- المساهمة في تنمية المجتمع الأردني والمجتمعات العربية والإسلامية على أسس علمية.
- بناء قاعدة معلومات ومعارف توفر للمؤسسات والباحثين احتياجاتهم من البيانات والمعلومات والمعارف اللازمة للدراسة والبحث.
- المساهمة في تقدير واستشراف المتستقبل في الأردن والعالم العربي والإسلامي.
- التدريب على البحث العلمي والمهارات الإدارية المختلفة.
- إتاحة مصادر للمعلومات والدراسات تكون موضوعية وغير تابعة لجهة رسمية أو دولةي تفيد المجتمع الأهلي ومؤسساته وتكمل العمل الرسمي.

وسائل عمل المركز وآلياته:

- بناء قاعدة معلومات تغطي العمل واهتمامات المركز، وتواكب التطورات والأحداث، وتشمل الكتب والدوريات والمواقع الإلكترونية.
- إعداد التقارير الدورية التي تعرض أهم الأحداث والتطورات وتقدم مؤشرات تحليلية لها.
- إعداد الدراسات والأبحاث، وإصدارها في كتب أو مجلات دورية، أو نشرها إلكترونياً.
- عقد المنتديات وورشات العمل وحلقات النقاش وجلسات العصف الذهني لإثراء الموضوعات البحثية.
- استخدام الموقع الإلكتروني للتواصل مع الباحثين ومراكز الدراسات، ونشر الإنتاج العلمي للباحثين لدى المركز.

❖ إقامة الدورات التدريبية التي تخدام أهداف المركز.

خدماتنا

١- خدمة الباحثين

يهدف هذا المشروع إلى نشر الأبحاث والدراسات (غير المنشورة) التي قام بها الباحثون الأردنيون والعرب. سواء أكانت رسائل ماجستير أم دكتوراة أو غيرها من الأبحاث والدراسات التي تخدم أهداف المركز. كما سيتم العمل على دفع هؤلاء الباحثين للمشاركة في المنتديات الإعلامية والجماهيرية وتسهيل مهمتهم في الوصول إلى تلك المنتديات.

كما يمكننا تقديم خدمة التكشيف الإلكتروني للباحثين في شتى المجالات، عبر البحث الإلكتروني في قاعدة المعلومات المتوفرة لدى المركز.

٢- خدمة التدريب المتخصص للقيادات الإدارية

يهدف هذا المشروع إلى تقديم برامج تدريبية للقيادات الإدارية العليا والوسطى، ومنح المتدربين شهادات في نهاية كل دورة. وذلك مقابل رسوم رمزية.

٣- رعاية إصدارات المركز

ويهدف المشروع إلى إصدار مجموعة من الكتب والكتيبات بأسلوب المشاركة في المقتدرين، بحيث يتم الحصول من الراغب في تمويل طباعة كتاب او كتيب على مبلغ من المال يتم الإتفاق عليه ضمن شروط خاصة. ويتم تكريم الراعي بكلمة شكر في بداية الكتاب. واشتراك دائم مع المركز.

إصدارات الكتب

❖ الحركة الإسلامية والحقوق والحريات العامة.

❖ الجراحة التجميلية للعمل الإسلامي.

قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي

❖ مخاض النقابات المهنية

دراسة في إشكاليات الدستورية، والتعددية، والعمل السياسي

- رواد الإصلاح والتغيير في العصر الحديث.
- صفحات من تاريخ الحركة الطلابية الإسلامية الأردنية

للإتصال بنا

يمكنكم الإتصال بنا على العناوين التالية:

موقع المركز:

الأردن - عمان - جبل اللويبدة - شارع محمد إقبال (منزل: رقم ١٠) - بالقرب من دوار باريس (الحاووز سابقاً).

هاتف/ فاكس: ٠٠٩٦٢٤٦٢٧١٢٩

الموقع الإلكتروني:

www.alummacenter.net

العنوان البريدي:

ص.ب ٩١٠٩٤٥ عمان ١١١٩١ الأردن

سكرتارية المركز:

raidmks@hotmail.com

مدير المركز:

rohileghrb@yahoo.com